

А.В. КАРТАШЕВ

СВѢТЪ КРАТКЪ

КНИЗЪ

АЛЕКСАНДРЪ НБС



РОССОЗДАНИЕ
СВЯТОЙ РУСИ





А.В. КАРТАШЕВ

ВОССОЗДАНИЕ
СВЯТОЙ РУСИ



Минск

Издательство Белорусского Экзархата
Московского Патриархата



УДК 271.22(470+571)-9
ББК 86.372.24-3
К27

По благословению
Высокопреосвященнейшего Митрополита Минского и Слуцкого,
Патриаршего Экзарха всея Беларуси
ФИЛАРЕТА

Допущено к изданию Издательским советом
Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви

Карташев, А. В.

К27 **Воссоздание Святой Руси / А. В. Карташев. — Минск : Издательство**
Белорусского Экзархата, 2011. — 592 с. : ил.

ISBN 978-985-511-296-0.

Карташев Антон Владимирович (1875—1960) — известный русский церковный историк, богослов. Подлинным шедевром христианского историософского мышления является его книга «Воссоздание Святой Руси». В ней автор обобщил многое из того, что было написано по этой теме его предшественниками. Главное место в воссоздании Святой Руси Карташев отводил Церкви и правовой христианской государственности. Как полагал мыслитель, государство должно быть пропитано христианским мировоззрением. Философ представил свой взгляд на византийскую теорию симфонии государственной и церковной власти, а также сформулировал идею необходимости друг для друга Третьего Рима и Святой Руси.

Настоящее издание адресовано всем тем, кто интересуется историей религии и Церкви, а также вопросами русской религиозно-философской мысли.

УДК 271.22(470+571)-9
ББК 86.372.24-3



© Издательство Белорусского Экзархата
Московского Патриархата, 2011
© Подготовка, оформление,
ООО «Харвест», 2011

ISBN 978-985-511-296-0



ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

В настоящем издании представлены отдельные исследования выдающегося русского историка и богослова Антона Владимировича Карташева (1875—1960), объединенные под общим названием «Воссоздание Святой Руси».

Публицистическая деятельность ученого началась в пору его преподавания в Санкт-Петербургской Духовной академии (1900—1905). В этот период вышло его исследование по историографии Русской Церкви, опубликованное в журнале «Христианское чтение» («Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории», 1903). В 1905 году А. В. Карташев заканчивает свою преподавательскую деятельность в академии и становится вольноотрующимся в Императорской Публичной библиотеке, параллельно читает лекции на Петербургских Высших женских курсах (Бестужевских) на кафедре Истории религий и Церкви (1906—1918). И та и другая деятельность А. В. Карташева носила научный характер. По свидетельству епископа Кассиана Безобразова, в свои студенческие годы он много слышал об Антоне Владимировиче от знакомых курсисток, ценивших его лекции чрезвычайно высоко. В это время выходят его статьи в «Христианском чтении» («Был ли апостол Андрей на Руси?», 1907; «Христианство на Руси в период догосударственный», 1908), в «Церковном Вестнике» («Русская Церковь в 1905 г.», 1906), статья в сборнике в честь Д. Ф. Кобеко «К вопросу о православии

Феофана Прокоповича», 1913. Все это время А. В. Карташев был активным участником «Религиозно-философского общества», которое собиралось на закрытые собрания для обсуждения актуальных тем прошлого, настоящего и будущего. Весь академический 1915—1916 год в этом обществе был посвящен обсуждению вопроса о реформе Церкви. В связи с этим вышел трактат А. В. Карташева «Реформа, реформация и исполнение Церкви» (1916), который затрагивает важные моменты жизни Церкви в Духе, актуальные и поныне.

Революционные времена прервали научную деятельность А. В. Карташева. В марте 1917 г. он назначается товарищем обер-прокурора Святейшего Синода при Временном правительстве, а в июле — обер-прокурором. Почти сразу он преобразовывает прокуратуру Синода в Министерство вероисповеданий. Как известный защитник соборного начала, изнутри понимающий проблемы церковной жизни, А. В. Карташев, открывая от имени правительства 16 августа 1917 г. Поместный Собор, объявил о новых отношениях между Церковью и государством в России. Этому вопросу посвящена его работа «Церковь и государство: Что было и что должно быть в России», вышедшая в 1932 г. в Париже отдельным изданием.

Дальнейшие события, связанные с Октябрьской революцией, А. В. Карташев переживал очень трудно, как и вся Россия, — боролся с большевистской властью в ряду единомышленников, был преследуем, посажен в тюрьму и чудом в ней уцелел. Перейдя в конце 1918 г. границу с Финляндией, он и за рубежом не прекращал активно участвовать в силах сопротивления. В мае 1920 г. Карташев переехал в Париж, где стоял у истоков Русского Студенческого Христианского Движения в эмиграции, был одним из основателей православного Богословского института в Париже на Сергиевом подворье (Свято-Сергиевская Духовная академия). Епископ Кассиан Безобразов пишет о том, что в деле

основания и поддержания института на плаву А. В. Карташев «потрудились больше нас всех». В течение нескольких десятилетий (1926—1960) он читал студентам православного Богословского института в Париже курс лекций по истории Русской Церкви, одно время преподавал Ветхий Завет вместе с древнееврейским языком.


В Париже Антон Владимирович Карташев пишет свои самые крупные научные труды. В 1932 г. выходит работа «На путях к Вселенскому Собору», в которой он высказывает православный взгляд на соборность, рассуждает о необходимости нового Все-православного Собора. Широта научных интересов А. В. Карташева проявляется в его сочинениях, посвященных проблеме библейской критики. 13 февраля 1944 г. он произнес актовую речь на тему «Ветхозаветная библейская критика». Эта речь впоследствии, в 1947 г., была издана отдельной брошюрой. В ней впервые в православном мире поднимается болезненный вопрос о современной библейской критике, которая активно развивается протестантами в Европе и США. Основной мыслью речи был призыв к признанию полной законности для православных библеистов изучения Ветхого Завета в его историческом контексте. Параллельно все это время А. В. Карташев трудится над двумя фундаментальными трудами по истории Церкви, которые и принесли ему всемирную известность. «Очерки по истории Русской Церкви» были изданы в двух книгах в 1959 г., за год до кончины А. В. Карташева. По мнению отца Иоанна Мейендорфа, заслуга автора в том, что он дает такую историческую картину событий, которая справедливо исключает идеализацию той или другой стороны. Основной труд по общей истории Церкви вышел посмертно, в 1963 г. в Париже, под названием «Вселенские Соборы». Это — курс лекций, посвященный историческому анализу богословских споров первых девяти веков церковной истории.

Последняя работа А. В. Карташева — «Воссоздание Святой Руси» — вышла в 1956 г. В ней ученый дает законченную формулировку своего религиозно-общественного мировоззрения. Этот труд вызывал и до сих пор вызывает споры в богословской среде. В разных работах А. В. Карташева прослеживается мечта о «теократическом» обществе. В труде «Реформа, реформация и исполнение Церкви» А. В. Карташев пишет: «Полное, живое Православие в той же мере неистребимо теократично, в какой оно истинно церковно. Ибо теократия и Церковь — понятия неразлучные». Позднее, в конце своей эмигрантской жизни, Карташев защищал все ту же теократию в форме уже «национальной». «Без устремления к “Воссозданию Святой Руси” православие свелось бы к “внеисторическому спиритуализму”», — писал историк. С его точкой зрения не вполне были согласны отец Александр Шмеман и отец Сергей Булгаков. Для них, в новом обществе секулярного типа, выросшем из революции, Церковь должна была быть отделена от государства при соблюдении ее полной самобытности.

Мысленно созерцая всю научную деятельность Антона Владимировича Карташева, мы должны отметить его безусловную преданность Церкви, ее учению и традиции. Все работы ученого так или иначе связаны с Церковью. «Церковь — это та стихия, без которой он не может жить. Строя жизнь, он ее строит из Церкви: отправляясь от Церкви, он строит Церковь», — пишет об историке А. В. Карташове епископ Кассиан Безобразов.

Антон Владимирович есть то звено, которое соединяет духовные школы эмиграции с духовной школой русского дореволюционного прошлого. Он ее прошел всю, снизу доверху, от духовного училища до Санкт-Петербургской Духовной академии. Живостью ума, подлинной любовью к церковному наследию России, точностью анализа и блеском стиля он, сам будучи

творцом исторических событий нашего века, оставляет новым поколениям вдохновенный завет. Выражен он в предисловии к «Очеркам по истории Русской Церкви», где А. В. Карташев излагает цель своего исследования: «Протянуть... руку связи через провал революции от старого русского поколения досточтимых великанов нашей специальности к грядущему новому великану кабинетного труда в нашем освобожденном отечестве и освобожденной Церкви».



БИОГРАФИЯ АНТОНА ВЛАДИМИРОВИЧА КАРТАШЕВА (1875—1960)

Родился 11.7.1875 г. в Кыштыме, Екатеринбургского уезда, Пермской губернии. Это — уральский горный завод, население которого со времен Петра Великого составилось из переселенцев из центральной России. Семьи со стороны отца и матери были из крепостных крестьян-туляков, получивших на Урале звание «горнозаводских рабочих». Работая юридически в крепостном состоянии на разнообразных ролях, от чернорабочего до управителя завода, население имело от своих владельцев еще и родовые земельные наделы (так называемые «посессионные») с пахотой, выгоном и лесом. Уровень жизни был примитивный, но существование безбедное.

Прадед-Карташев был управителем завода, дед — помощником казначея, отец (род. в 1845 г.), прошедший еще Николаевскую двухклассную министерскую школу и вышедший только 16-ти лет (в 1861 г.) из состояния раба, стал с введением земств волостным писарем, затем земским гласным и, наконец, с 1879 г. членом земской управы. Семья переселилась в Екатеринбург. Начался городской быт. Пафосом семьи было «выйти в люди» путем образования. Позади была тьма крепостной зависимости, в настоящем — радость свободы, в будущем — светлые надежды на лучшую жизнь в свете «просвещения». Александра II боготворили, как «нашего» царя — Освободителя. Александра I не иначе называли, как Благословенным, за то, что «нас» хотел

освободить. Антон Владимирович Карташев рано «самоопределился» на Церковь и уже восьми с половиной лет посвящен был в стихарь старым епископом Екатеринбургским Нафанаилом (Леандровым), из вдовых протоиереев, очень любившим детей. Он и указал семье на Духовное училище. По окончании его в 1888 г. А. В. Карташев поехал в Пермскую Духовную семинарию. По ее окончании в 1894 г. был послан за казенный счет в Санкт-Петербургскую Духовную академию. Окончив академию в 1899 г., был оставлен при кафедре истории Русской Церкви. Лишь после этого, по ходатайству Академии, особым постановлением кыштымское волостное правление вычеркнуло А. В. Карташева из списков «податного сословия» и перестало требовать уплаты крестьянской подати.

Только год пробыл А. В. Карташев на положении профессорского стипендиата. Смерть профессора П. Ф. Николаевского побудила Совет Академии возложить на молодого магистранта все бремя кафедры. И он нес его на положении доцента до 1905 г., когда революционные бури вышибли его из тихой колеи. Общественный темперамент вовлек А. В. Карташева в публицистику. Непокойная русская общественность узнала его и втянула в свой водоворот. Псевдонимные статьи его в книжках «Нового Пути» стали известны Священному Синоду. Ректор Академии епископ Сергей (впоследствии подсоветский патриарх) от лица Синода дружески предложил: прекратить публицистику или уйти... А. В. Карташев с молодой храбростью избрал бурное «или». Поступил на службу в Императорскую Публичную библиотеку и продолжал, уже не скрывая имени, выступать по религиозным и церковным вопросам в газетах «Страна», «Слово», «Речь», «Русское Слово».

С 1906 г. А. В. Карташев был приглашен Советом Петербургских Высших женских курсов (Бестужевских) занять кафедру истории Религий и Церкви и занимал ее до 1919 г., до бегства из России.

Но своеобразную популярность А. В. Карташеву создало его активное участие в «Религиозно-философских собраниях» (1901—1904), затем переформировавшихся в 1906 г. в «Религиозно-философское общество», где с 1909 г. ему пришлось быть председателем.

Когда стряслась над Россией революция и Думское правительство дослало в Синод своего думского обер-прокурора В. Н. Львова, последнему десятки депутатских голосов подсказали отыскать неведомого ему председателя «Религиозно-философского общества», «либерального богослова» А. В. Карташева и взять себе, в товарищи обер-прокурора. Так он и сделал. Но сам Львов после кризиса Временного правительства в июле 1917 г. должен был покинуть ряды министров, как «националист», т. е. член партии правее кадетов. А. В. Карташев, как беспартийный и только что завербованный в партию кадетов, поставлен был на место Львова. Он преобразовал синодальную обер-прокуратуру в Министерство вероисповеданий и уже в звании министра вероисповеданий официально открывал в Москве на другой день Успения, 16 августа 1917 г., I Всероссийский Церковный Собор. По своему положению А. В. Карташев был введен Собором в свой состав в качестве члена-мирянина.

Наконец — мрачный день и ночь 25 октября 1917 г.: увод арестованных министров из Зимнего Дворца с опасностью для жизни в Трубецкой бастион Петропавловской крепости, оттуда — 7 января 1918 г. — в «Кресты»; 26 января 1918 г. — выпуск из тюрьмы в поднадзорное состояние; приезд 3 июля 1918 г. в Москву и работа в Соборе и в Высшем Церковном Совете, в члены которого А. В. Карташев был избран, еще находясь в Петропавловской крепости.

Тайные и, конечно, смертельно опасные встречи и переговоры в Москве и в Петербурге по организации так называемых «Центров», более правого и более левого. Приближавшаяся опасность

нового ареста. Благополучное бегство в ночь нового 1919 г. через финляндскую границу. В Финляндии — немедленное вхождение в Русский Комитет при строящемся фронте под командованием генерала Юденича. По прекращении этой акции на территории Финляндии и Эстонии — переезд в 1920 г. в Париж. Здесь, ввиду крушения белого фронта на юге России, новая попытка собирания политических сил эмиграции под прежним знаменем в виде Русского Национального Комитета.

Русский Национальный Комитет (РНК) появился в результате довольно широкого съезда «Русского Национального Объединения» в Париже в мае 1921 г., в момент печального сидения врангелевской армии в Галлиполи, Лемносе и Чаталдже. Нравственная и политическая поддержка остаткам Белой армии была злободневной и ближайшей задачей и съезда, и созданного им Русского Национального Комитета. Карташев тогда же, летом 1921 г., отправился к генералу Врангелю в Константинополь и к армии в Галлиполи. Через это был заключен моральный договор национальной солидарности двух автономных русских антибольшевистских организаций — политической (РНК) и военной — армии, переформированной вскоре в Русский общевойсковой союз (РОВС). Президиум РНК приглашался генералом Врангелем на совещание в Белград, и в 1924 г. А. В. Карташев состоял председателем и идеологом РНК вплоть до официального закрытия его в 1940 г., уже под немецкой оккупацией. Организующей энергией и движущим мотором деятельности РНК являлся его вице-председатель, достопамятный патриот М. М. Федоров. В 1920—1930 гг. А. В. Карташев и М. М. Федоров сотрудничают в боевом антибольшевистском еженедельнике «Борьба за Россию», руководимом С. П. Мельгуновым.

Новую эпоху в биографии А. В. Карташева открывает факт возникновения в 1925 г. в Париже Высшей Богословской Школы. Он возвращает А. В. Карташева в его академическую колею. При

недостатке специалистов А. В. Карташеву пришлось в течение четверти века (1925—1950) вести преподавание по двум кафедрам: истории Церкви и Ветхого Завета и еврейского языка.

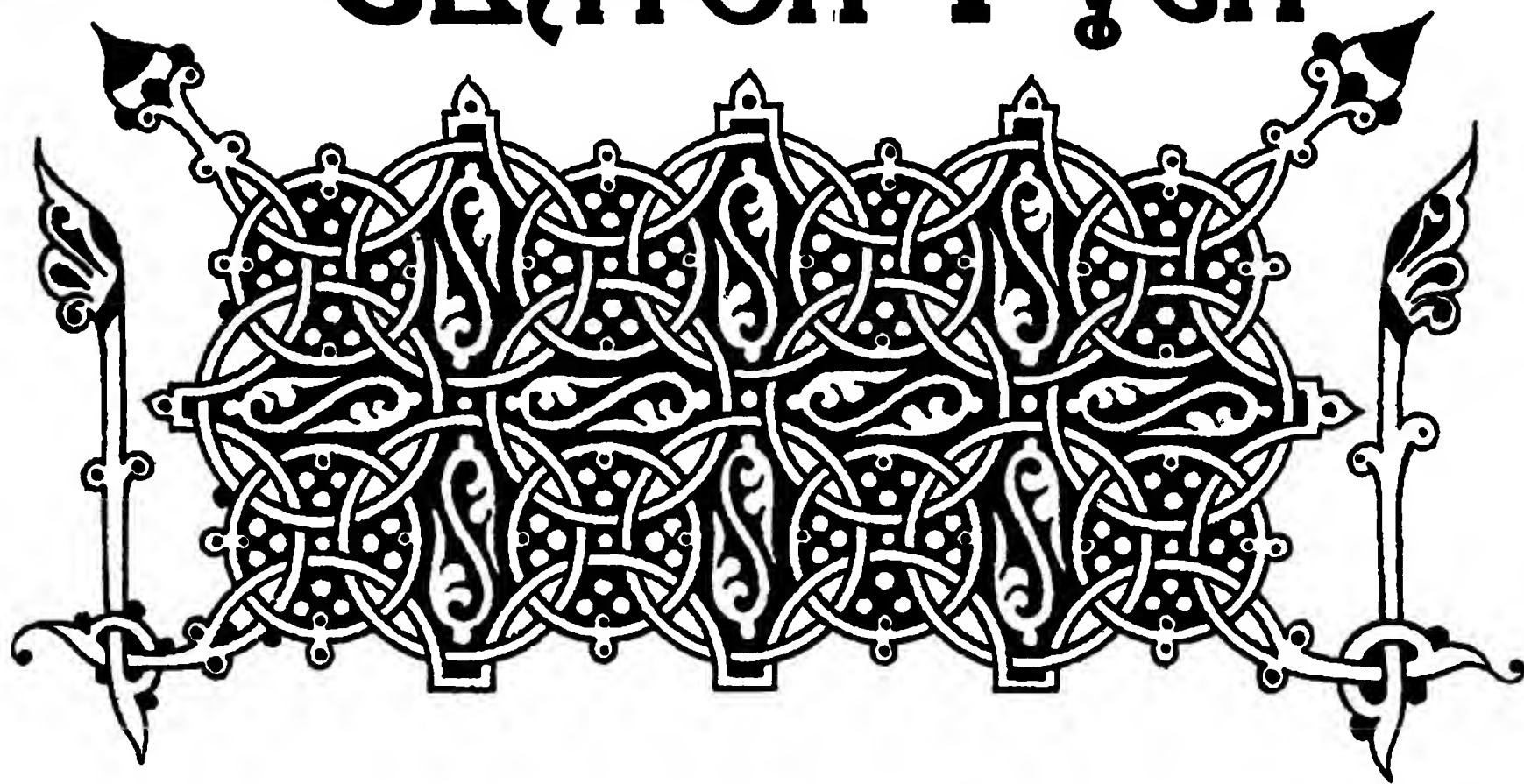
Печататься А. В. Карташев начал еще со студенческой скамьи, в России. Полный список его богословских и церковно-практических работ заграничного эмигрантского периода (с 1921 г.) в 1954 г. был издан на английском наряду с работами других профессоров Свято-Сергиевской Духовной академии. Последнюю четверть века статьи А. В. Карташева обычно печатались в повременном органе Свято-Сергиевской Духовной академии «Православная Мысль» и отдельно: «На путях к Вселенскому Собору» (1932); «Ветхозаветная библейская критика» (1947). Последнюю работу сам автор считает своей главной заслугой перед православной богословской наукой, не только русской, но и всех других братских православных Церквей. Она прерывает боязливый заговор молчания, преодоленный к настоящему времени даже консервативной римско-католической наукой. Покойный декан Свято-Сергиевской академии отец Сергей Булгаков внес предложение, поддержанное и почетным ректором Академии митрополитом Евлогием, чтобы за эту книгу Антон Владимирович Карташев был удостоен звания доктора Церковных Наук «*гониорис кауза*». Ждут своего опубликования объемистые и нужные для школы труды старого профессора: курсы лекций — по истории Вселенских Соборов и по истории Русской Церкви¹.

¹ Биография была написана до опубликования двухтомных «Очерков по истории Русской Церкви» издательством Ymca-press.



ОССОЗДАНИЕ

СВЯТОЙ РУСИ





ВВЕДЕНИЕ

*Аще не Господь созиждет дом,
всye трудишася зыждущии.*

(Пс 126, 1)

Нам, восточным, близок фатализм. В ответственных делах мы склонны все возлагать «на волю Божию», не ставя на первое место напряжение до предела своей собственной воли и своей ответственности в ожидании уже на них Божия благословения или неблагословения. А потому и лозунг «воссоздания» склонны скорее понимать в смысле пассивном, как терпеливую оборону, а не наступление. Такого рода пассивизм, какую бы частичную правду он в себе ни заключал, в настоящий исторический момент как раз не ко времени. Потеряв Русь национально-государственную, православную, по грехам нашим, по слепоте и небрежению, мы жестоко наказаны за наш пассивизм, за неорганизованность, за непредусмотрительность, за незащищенность. Мы уже не имеем права полагаться только на один путь или метод мученического долготерпения. Пред нами уже предостерегающая карикатура на добродетель пассивизма в виде советской церкви, не борющейся за Святую Русь и не только пассивно подчиняющейся активно-антихристианской власти, но и усердно ей служащей. Пример: съезд в священных стенах Троице-Сергиевой Лавры под председательством патриарха Алексия служителей всех религий для прославления лживого миротворчества оккупированного антихристом Кремля.

Чтобы вылезти из этой трясины грехопадения, не мешает подумать об активных путях и способах нашего восстановления, о созидательной активности. Людям внерелигиозным, глубоко светским, политическим очень просто воспринять лозунг какой угодно борьбы. Их мораль очень проста. И естественная психология боевого эгоизма и страстности не составляет для них никакой проблемы. Не то — для людей религиозных, для христиан, для православных. Наша психология борьбы и наша мистика далеко не тождественны с сознанием и даже инстинктами людей внерелигиозных. Нужен ряд оговорок и пояснений, о какого рода «борьбе», каких видах ее и с какой различной духовной расценкой этих видов мы — христиане должны считаться, чтобы в дальнейшем не вызвать ряда элементарных недоразумений.

* * *

Психология каждого религиозного человека имеет глубину консервативную. И это не случайно, ибо религия связывает человека с Абсолютным. Разнообразно, субъективно, иногда очень причудливо, капризно. Но, по убеждению каждого, именно этим путем, а не другим, для него чуждым, он приближается к Богу, и Бог приближается к нему. Все другие знания человека, все опыты относятся к предметам относительным. Лишь этот путь ведет к Абсолютному как идеалу Истины, Добра и Красоты. Как же можно не быть здесь консервативным? Ведь Бог — Един и Единственен. Открыв его путем ли воспитания и предания, или путем собственного нахождения, человек не может не любить Его как ни с чем не сравнимую Высшую Ценность. Любя, не может не ревновать о Нем. А ревнующая любовь есть якорь консерватизма, незаменимости, неизменности, верности. Конечно, консерватизм легко может заболеть слепым фанатизмом. Но это уже отклонение от нормы, патология. Это не возражение против нормы. Если существует порок сердца, не значит — «долгой

самое сердце»! Религиозная любовь, рождающая консерватизм, не исключает терпимости, толерантности к другим, которые так же, как ты, знают и любят Бога, по-своему привязаны, как и ты, к своему алтарю и любяще ревнуют о нем. Точь-в-точь как твоя натуральная любовь к своим родным, к семье не исключает признания законности и права и других на такую же любовь к их родным, к их семье. Но сравнение есть только сближение, а не отождествление. В любви кровной мы имеем дело с неопределенно многими объектами ее приложения. Это явление мира вещей относительных. В любви же к Богу объект ее абсолютный, единственно истинный, исключаящий все другие подобные как неистинные. Психология и тактика толерантности для человека верующего не та же самая, что и для индифферентиста. Для последнего все веры равны, т. е. (ему так кажется) равно не нужны. Но, по снисхождению к этой «слабости» людской, должны быть терпимы. Для верующего толерантность нужна по другим мотивам. Во-первых, для того, чтобы его вера, его культ могли спокойно существовать и развиваться, пользуясь гарантиями, предоставляемыми его вере и культу существующими законами. Во-вторых, толерантность ценна для верующего в миссионерских интересах. Среди современного человечества, оглушенного бурным техническим прогрессом, религиозность всех разновидностей резко пошла на убыль. И в борьбе «за Бога» против ослепленно-торжествующего безбожия люди всех религий — невольные союзники, «оборонцы Бога», и должны сознать себя братьями по Богу, входящими если не субъективно, то объективно в единый фронт защиты религии.

Вот эта практически необходимая толерантность и есть психологически сдерживающее начало, ограждающее глубинный и законный консерватизм религиозности от заболевания его фанатизмом. Вопрос об обуздании страсти фанатизма, сам по себе — один из второстепенных вопросов морали, выдвигается

в ряд первостепенных, если он связывается с исторической злобой дня. А для нас эта злоба дня именно такова. Мы оскорблены насильственно торжествующим безбожием до глубины души. Святые наши растоптаны и поруганы. Народ наш оторван от них, запуган, растлен и развращен. Все критерии природной совести в нем перевернуты вверх ногами. Далеко не во всех, конечно, а только в отобранном и специально для безбожия перевоспитанном и организованном меньшинстве. Но ведь активное меньшинство (так и называется у большевиков — «актив») всегда и везде служит ядром, около которого наворачивается сама по себе пассивная масса и таким образом создает решающее или даже подавляющее большинство. При обратном процессе опять новое активное меньшинство своей ведущей энергией будит и увлекает дремлющее, пассивное большинство и создает на нем собственное, новое большинство. При работе над массами просыпаются инстинкты и соблазны демагогии. Толпа стихийно раскаляется до человека-зверя. И если вожди поддались буре фанатизма, им разрушительных страстей массы не сдержать. Святая ревность об истине и святине вырождается в дикую, животную месть. Неизбежно унижено и запятнано будет великое и высокое дело нового крещения раскрещенной Руси. Для избежания угрозы такой низости охлаждающая директива психологии толерантности приобретает особую моральную ценность. Это плотина, ограждающая достоинство человека и религии от потопа животности. И даже более, это черта высшего, новозаветного, евангельского Откровения, превосходящего мерки откровения ветхозаветного. Тогда первобытный человек не стеснялся пред Богом изливать свои наивные порывы страсти. Он ублажал того, кто разобьет младенцев Вавилона о камень (Пс 136, 8). Он искренне признавался в молитве пред Богом: «Мне ли не возненавидеть ненавидящих Тебя? Полною ненавистью ненавижу их: враги они мне» (Пс 138, 21—22). Ревность о Боге в ее эмоциональной

глубине клокочет, как подземная лава пред землетрясением. Но христианская аскетика продумала все методы обращения с этими стихийными эмоциями и выработала учение о «преображении страстей». Данная ревность не должна бесконтрольно взрываться и разнуздываться, а должна быть «управляема», канализована, соразмерена и истрачена созидательно, во благо. Илия, чудесно победив 450 жрецов Ваала, всех их перерубил — и сам, и, конечно, руками возбужденного им народа, — а затем неистово скакал перед колесницей Ахава до самого Израиля, около 50 километров!.. Все это неповторяемая и минувшая фаза «ревности яже по Бозе», стихия и страсть — не преобразенная. Как пророк и Сам Господь, Христос, по Евангелию, волнуется гневом пророческим. Перед исцелением сухорукого в синагоге он на бездушных законников фарисеев бросает взгляд, пронзающий пламенем великого гнева (Мк 3, 5). Против безобразного базара в храмовом дворе в пророческом негодовании он раздражается перевертыванием денежных столов менял и скрученной веревкой физически гонит бессознательных четвероногих прочь с храмового двора. Гневный подъем. Его евангелист Иоанн отмечает ссылкой на псалом 68, 10: «ревность по доме Твоем снедает Меня» (Ин 2, 17). Но как эти пророческие порывы далеки от громоподобного Илии и еще более первобытного титана-Самсона! Другой евангелист не может не отметить с великим восхищением эту тишину и смирение Богочеловека, тоже предреченную еще в Ветхом Завете: «вот Отрок Мой, которого Я избрал... трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит»... (Мф 12, 18, 20). Эта укрощенность — не тишина буддийской нирваны, не скопческая анестезия сердца. Это скованная аскезой, преобразенная страсть. Сам Господь нам свидетельствует о Себе: «огонь принес Я на землю, и как Я желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк 12, 49). И Он, бесстрастный, «томился» пророческим волнением и сдержанностью! Насколько же такое «томление», т. е. самообуздание

стихийной ревности, обязательно для нас, грешных, как бы оно ни было трудно!

Вот каково обоснование толерантности. Это — из «подражания Христу», а не из кодекса морали безрелигиозного гуманизма и индифферентизма. Преображение страсти религиозной ревности — не абстрактная вне времени и пространства моральная задача, а существенное условие действительно-го, плодотворного успеха, предстоящего современному русскому православному поколению при восстановлении свободы Церкви на освобожденной русской земле. По духу слепой и животной страстности естественно ждать безграничного разгула чувств мести и ненависти ко всему, напоминающему ликвидируемую полосу большевистского осквернения. «Долой все новое, и да здравствует все старое!» Но есть новое, созданное самой правдой жизни, подлинно живое. Отвергать его — элементарно безумно. Равно и не все старое одинаково ценно. Найдется в нем и мертвое, и дефективное. Словом, стихийный разгул консерватизма и тут, в его законной, уместной религиозной области превращается в фанатизм, недостойный христианина вообще и практически вредный в перспективах восстановления и обновления церковной жизни.

Дух захватывает радостная надежда на возможность свободной церковной работы в освобожденной России! И эта надежда не может и не должна ограничиваться только мечтой о голой реставрации, без малейших творческих задач и планов. Голых реставраций и вообще в природе вещей нет. В особенности это исключено в настоящем случае. Испытание, выпавшее на долю России и Русской Церкви, небывалое, апокалиптическое. Чтобы оно прошло бесследно и бесплодно и могло закончиться одной реставрацией старого — это мысль неумная и несерьезная. Поэтому, не претендуя ни на какое конкретное провидение будущего, но зная и по прошлому опыту, и особенно по горькому опыту переживаемых революционно-катастрофических крушений, потерь

и лишений, и драгоценные, и слабые стороны нашей общенациональной и политической, и церковной жизни, мы обязаны очень и очень продумать предстоящую нам восстановительную церковную работу: «семь раз отмерить, чтобы один раз отрезать». Исповедуя идеал «Святой Руси», идеал, объемлющий Россию и Русскую Церковь, мы обязаны дать отчет себе и всем ищущим и вопрошающим: как же мы дерзаем думать о реальной работе в этом направлении? Задача может казаться и претенциозной, и фантастической, далекой от реальности, особенно молодому, уже послереволюционному поколению. Молодые могут думать: что нам гадать на кофейной гуще о неизвестном будущем? Время само подскажет, что надо делать, когда наступят сроки. Не стоит особенно вдумываться и всматриваться в традиционные старые планы наилучшего устройства Русской Церкви, наилучших форм в ней. Да и «не до жиру, быть бы живу». Вот наступит свобода, и самосевом начнут произрастать добрые злаки на вспаханной земле. Не надо никаких особенных вмешательств. Так много потеряно, разрушено, утрачено, что дай Бог восстановить хоть кое-что из традиционно сохранившихся функций церковной жизни, ну, например, на уровне ее эмигрантского опыта, чтобы этим вполне удовлетвориться. Такой упрощенский взгляд на церковные задачи, как почти исключительно культовые, не предусматривает той полноты граней жизни культурной, общественной, национальной, политической, которая реально вольется в тесные рамки скромно-приходского, культового горизонта. Эмигрантское существование, преимущественно в молодом поколении, создало специфическую узость сознания задач и ответственности Церкви. В половине XIX в. в русской публицистике модным был философско-эстетический вопрос об «искусстве для искусства». Нечто аналогичное нарастает в окружающей нас русской атмосфере. Благодаря оторванности от многогранности жизни национально-политической молодого, уже заграничного и втяну-

того в иностранную жизнь вплоть до военной службы поколения, сознанию его становится ближе, привычнее, приемлемее идея, «Церковь для Церкви». О, как это психологически понятно! С одной стороны, подавляющий своей грузностью грандиозный Вавилон светской культуры, а с другой — сладчайшая красота небес, здесь, с нами, на земле, вечно пребывающая, тихая и ласково всех к себе зовущая, как ни что другое умиротворяющая, проливающая благодатный чистый елей на «раны совести моей». Да ведь это ни с чем не сравнимо! Это то, чего нет во всех культурах, вместе взятых, когда они оторваны от Бога. «В церковь, в церковь!» — зовет утомленная до боли душа, затрепанная, даже загрязненная в беспросветной суете так называемой культурной, лаической, только человеческой, обезбоженной жизни. И бежит душа от этого, почитаемого высшим, общеобязательным, типа жизни в светлый, райский, питающий небесным умилением мир культа церковного, захлопывая за собой хоть на час — на два двери, спасающие от чудовищной власти мира сего. «Церковь для Церкви!» — и не хочется больше ни о чем думать и ничего не уступать. Тут мы на пороге и принципиальной, и методической аскезы, ставящей перед православным вопрос: да не отречься ли и формально, и методически от мира и не жить ли жизнью иноческой? Благо она не только узаконена, но вознесена, прославлена. Тогда уже законченно будет «Церковь для Церкви». Такие и постановка вопроса и решение его — специфические. Не для всех, а для немногих, у кого есть такое духовное устройство, для кого это путь наилучший. Христианская свобода не загоняет всех под один устав жизни, тем более под устав, явно не подходящий для всех, а лишь для исключительного меньшинства, для «могущих вместить». «Вольному воля» и «скатертью дорога» — в «Церковь для Церкви». Это решает вопрос для данного, очень небольшого меньшинства призванных к личному спасению путем аскезы и тем самым призванных служить и всей Церкви в этой форме,

в этом подобии ангельского чина. Но это еще не решение для всех, для огромного большинства, и для самой Церкви.

Да, вопрос упирается именно в задачи самой Церкви, а не нас только, людей разных групп, разных поколений, стремящихся утолить прежде всего свои субъективные, пусть и подлинно религиозные и подлинно церковные запросы. Сама Церковь, как Тело Христово, призвана уголять запросы не только отдельных личностей, но и стад церковных, и целых народов, и всего человечества. И спасти и через человечество, и непосредственно, таинственно, именно как Тело Христово, и весь мир — Вселенную: «и всех и вся». Так размыкается и догматика, и психология церковности в необъятную ширь христианского откровения о плероме церкви. И психологически объяснимый лозунг «Церковь для Церкви» выявляется как только временный этап оцерковления для отдельных групп и отдельных поколений церковных. Объективно же на тысячелетних путях опыта Вселенской Церкви неизменно стояли и стоят задачи универсальные. И в плерому церковных сотериологических попечений входит вся Вселенная. Прежде всего оценка (аксиология по-философски) «всяческих» с точки зрения строительства Царства Божия. Иначе говоря, теократическая оценка: что дружественно Царству Божию и что враждебно? И уже, конечно, нельзя считать двухтысячелетний опыт Церкви каким-то провалом на экзамене. «А судьи кто?» А кто мы, как экзаменаторы? Да еще сами провалившиеся, разбитые внешними фактами в пух и прах? Нет, Церкви не в чем извиняться перед нами, что она связалась с народами и государствами, с царями и мирскими властями, вплоть до христоименитого и христолюбивого воинства (христэпонимон кэ филохристон стратевма). Это не ее «падение», как показалось протестантам, на что попадают и наши эмигрантские ревнители «чистоты Церкви от политики», а ее восхождение на новую высоту спасения рода человеческого.

Ее действительные падения на этом пути — это другой вопрос, но не самый этот путь. Путь этот есть славный миссионерский и апостольский исторический подвиг Церкви. Ему мы обязаны нашим собственным выходом из этнографической тьмы примитивного язычества и невежества и Крещением в светлый мир христианского боговедения и очеловечения. Кому из молодого поколения не удалось еще ощутить эту плерому Церкви, эту полноту ее исторической плоти, ее реально-конкретного воплощения в своем народе как политическом теле, в своем государстве, в своей власти, в своем воинстве, на своей территории, тот это поневоле поймет, когда вернется из абстрактного «плена вавилонского», когда сделается ответственным хозяином всех этих реальных граней воистину кафолического бытия церковного.

Вот в предвидении этого неизбежно грядущего восстановления Святой Руси в целостной духовно-телесной полноте и хотелось бы набросать некоторый план предстоящей деятельности для «возвращенцев с рек вавилонских» к отеческим берегам и пенатам. Набросать без претензий охватить все (тем более — исчерпать список задач), первоначальный *vade-mecum* преимущественно для тех, кто не расположен сам думать в этом практическом направлении. Но *vade-mecum* не технический только, а главным образом фундаментально-идеологический.

* * *

Пока настоящая книга лежала готовой в ожидании ее напечатания, мне пришлось «попутно» высказаться о том же круге вопросов в двух статьях в сборнике Чеховского издательства «Православие в жизни» (Нью-Йорк, 1953) под заголовками: «Церковь и Государство», «Православие и Россия». Позволяю себе отослать к ним заинтересованного читателя, а в настоящем тексте в нужных местах процитировать самого себя.

И еще необходимое замечание. Последний отдел книги, VIII, под заглавием «Размежевания», мы посвящаем ряду дополнительных, то апологетических, то полемических объяснений с различными авторами, не только нападающими на нас, но и дружественными. Тем и другим я очень благодарен за данные ими поводы к уточнению формулировок моих собственных мнений. Надеюсь, это полезно и читателю. Пусть он даже не согласится со мной. Но пусть будет ясно, почему именно в точности не согласен. Досадны только бесплодные недоразумения читателя как результат недостаточной отчетливости и полноты авторских выражений. Полемика помогает автору увидеть неясность своего собственного изложения. Деликатная проблема взаимоотношений Церкви и государства, раскрываемая нами на конкретном примере России, как раз и принадлежит к той категории вопросов, где недодумывание и туманность ходячих взглядов и избитых формул царят по преимуществу.



ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Русь св. Владимира, крещеная, православная, Святая Русь — наша хоругвь. Углубление в эту сердцевину нашей русскости никогда не перестанет быть задачей нашего национального самосознания. Но, параллельно с этой нашей, так сказать, «метафизикой», должна уясняться и наша «физика», т. е. реализм путей и средств, какими может и должен осуществляться наш идеал. Это серьезнейшая и, строго говоря, труднейшая задача.

Избытком трезвости, практичности, методичности и организованности мы не страдаем. Наша слабость и опасность как раз обратная: мечтательность и пассивность, расчет на то, что все как-то само собою образуется. Не оттого ли и распалась прежняя Россия, что правящие слои слишком надеялись на силу инерции существующей власти, а среди не менее мечтательных революционеров нашлись реалисты, до цинизма прямолинейно использовавшие мотив классовой злобы и неповторимый момент Первой мировой войны? Как бы нам не очутиться неподготовленными, с одними мечтательными чаяниями, к моменту, может быть, тоже неповторимому?

Самая вера в Святую Русь, убеждение, что вне ее нет спасительных путей для России, — вот основной духовный капитал, без которого мы — ничто. Но вера без дел мертва. Творческая вера требует не созерцания только, но и действия. А действие требует плана, метода, техники, организации и терпеливой работы. Иначе из ничего ничего и не выходит. Иначе мечту расстреплют буйные ветры враждебных темных сил, торжествующих в

мире сем и не склонных слагать оружия до конца времен. Силы эти дьявольски напряжены, неустанно активны, вооружены всей новейшей техникой идейной агитации, организованности, власти и силы. Восстать и победить их можно только равным оружием. Противопоставлять им только голый энтузиазм веры — значит ограничиться только пассивным мученичеством. Это свято, но трагично. Это залог победы, но не самая победа. Кто сказал, что мы обречены быть только гонимыми, что наш удел — святое непротивленчество? Что строительство града перешло в руки антихриста, что история, в сущности, кончена? А если это не так, если мы должны себе завоевать, отстраивать и беречь «сохраняемое крестом православное наше жительство (политевма)», если вопреки иссушающему климату секуляризованной культуры мы должны созидать христианское государство, то как мы смеем только созерцать, мечтать, верить, надеяться и — бездействовать? «На Бога надеяться», а самим «плошать» пассивным ожиданием, что к нам Святая Русь сама собою «вернется, придет», что кто-то поднесет нам ее в готовом виде на блюде? Это нереально. Никто за нас Святой Руси не сделает, если не сделаем ее мы сами. Под лежащий камень вода не течет.

Страшная ответственность падает на живущие теперь русские поколения. Пред нами открыты двери обетованной земли. Россия освободится в хаосе новых потрясений. Среди крушений закладываются и начала созидательные. Есть стихия разрушения, есть стихия созидания. Человеку дано лишь частичное овладение стихиями. Тем больше лежащая на нем ответственность. С чем явимся мы — ревнители Святой Руси в эту неописуемую минуту всероссийского освобождения? С ясными ли планами созидания, с продуманной техникой действий или только с одними добрыми эмоциями? На пожаре с голыми руками: без топора, без ведра, без воды?..

Напрасно думают, что все тут «само собою понятно», что «тут не о чем спорить». Допустим, что «все ясно» по категории «что?»

(«Святая Русь»), но по категории «как?» (т.е. как ее построить?) ничего не выяснено, ничего еще не установлено. А загадка как раз в этом. «Как» в среде безверного и расхристианившегося человечества создать «град Божий»? Так как по элементарным законам истории исключается реставрация Святой Руси в Киевском, в Московском или в Петербургском виде, то остается только творческое возрождение, воссоздание ее в новом стиле неведомого грядущего. А это незаурядных умов дело. Это — дело творческое. Не исполнительская чиновничья работа заранее утвержденного образца. Да и может ли быть такое дело, как всероссийское восстановление, иным, как только «чрезвычайным»? Думать иначе было бы унижительно для России. Мы не захоlustье балканизованной Европы. Мы — великая континентальная многоплеменная империя. И в то же время не какая-то торговая компания, а подлинный Третий Рим, имеющий всемирную культурную христианскую миссию. Создать имперский мир — *рах russica* — на отведенных нам Промыслом просторах, закрепить на них действие русской культуры и внутренне преобразить ее духом православия — это задача для гения. Это неотменимый, богоопределенный путь служения Великой России, внутренне — Святой Руси. Это прирожденная нам, русским, историческая миссия. Мы — «люди не маленькие» и не имеем права приbedняться, как рабы лукавые и ленивые, зарывать данный нам талант. Задачи пред нами не простые, а титанически сложные. Никаким упрощенством, малокультурностью, провинциализмом и кустарщиной от них мы не отделаемся. В вопросах нашего мирового православного призвания мы не имеем права быть каким-то третьим сортом, псевдосмирной деревенщиной. Дело воссоздания Святой Руси — дело не наше только домашнее, а всемирное. Осрамиться на этом мировом экзамене положительного строительства Святой Руси мы не имеем права.

Что такое христианское государство в наше время? Как его создать в условиях безверия, разнoverия, разноплеменности? Каково положение в нем Церкви Православной? Какие формы ее воздействия на государство, на народ, на культуру, на хозяйство, на социальный строй? Как сочетать подлинную свободу с подлинной властью? Ответы на эти и другие вытекающие из них вопросы обычно извлекаются из двух источников: из ссылок на прошлое, увы, на девять десятых конкретно неповторимое, или на образцы чужих восстановлений, увы, тоже неприложимых к нам в значительной мере и особенно чуждых в существе, если для нас Святая Русь не пустое слово. После нынешнего безбожного грехопадения Россию поднимут только люди со Христом в сердце, а не на вывесках и плакатах. Мерилом доверия народного станет только мученичеством засвидетельствованная святость. Все другое, мирское, запятнанное лукавыми приспособлениями и падениями, должно будет равняться по ней и проверяться ею.

Словом, у нас нет серьезных, деловых, мудрых, достойных великой России ответов на вопросы о построении Святой Руси. Эту слабость нашу пора осознать и сильно исправить. Пора. Время уже перешагнуло нашу спячку. «Восстаните!..»

НАЦИОНАЛЬНАЯ ДУША И МИССИЯ НАЦИЙ

По законам массового заражения, мы незаметно для себя легко проникаемся ходячими мнениями. Отлично используют этот психологический путь в своих целях цеховые мастера «общественного мнения». Через школу, прессу и все прочие средства «просвещения» они издавна и с умыслом внушили «передовому» большинству якобы «наукой установленный» тезис, будто расовые и национальные различия народов вещь малозначительная, изменчивая, текучая. А потому — общемировая, европейская культура должна согласовывать «первобытную» особенность народов и ускорять процесс их слияния в некий современный интернационал, может быть, даже и с общим языком, эсперанто или воляпюком? В качестве политической формы маячит туманность мировых «соединенных штатов». Государство при этом рассматривается по-адвокатски, как некое анонимное общество на паях, где права и вес покупаются простым акционерством, даже не реальным вкладничеством. Ничего органического, стихийного, глубокого здесь искать не рекомендуется. Это клеймится именем мистики, «реакционного тумана». Мы не собираемся здесь возражать на эти рационалистические пошлости. Это целое мировоззрение, подходящее для мертвых душ, кормящихся псевдофилософскими объедками XVIII и XIX столетий. Мы не доказываем, а только указываем на эти убожества стоптанных и до дыр изношенных башмаков покойного материализма и механицизма.

Жизнь вообще в своих основах бездонно мистична, хотя и бесконечно познаваема научным разумом. Мистична жизнь и

отдельного человека, и племенных народных коллективов. Она по тончайшим законам наследственности носит в своих недрах всю органическую полноту опыта, переживаний, добродетелей и пороков своих предков, своей истории. Так складывается и действительно существует коллективная душа народов с их особыми влечениями, призваниями и духовной судьбой. Не подчиняясь террору псевдонаучных выделывателей «общественного мнения», мы ясно видим и утверждаем это органическое, из тысячелетних глубин древности идущее, племенное, этническое начало, перерабатываемое в духовном опыте народов в высшее, идеальное национальное призвание.

Все народы древности и нового времени, раз вступив на историческое поприще, с того момента уже не были какой-то протоплазмой, переливающейся из одной формы в другую. Напротив, от исторического начала до их исторической смерти народы являются устойчивыми и неразложимыми типами, явно подвластными закону биологической индивидуализации и самосохранения, аналогичному закону устойчивости органических видов. Египтянин всегда был египтянином, римлянин — римлянином, перс — персом, еврей — евреем, грек — греком, как и русский — русским, начиная от первых свидетельств о русском характере арабских и византийских авторов IX в. Народы столь же четко индивидуальны, как различны их языки. Степень их исторической изменчивости не превышает степени изменчивости языков, всегда остающихся в своем русле и не сливающихся с руслом истории другого языка. Эта историческая индивидуальность народов, их типа, их гения, их призвания и интересует нас практически, когда мы устанавливаем духовный образ и высший долг служения нашего народа в семье человечества.

Итак, есть Россия, не просто как внешний, исторически изменчивый факт, но и как устойчивое, органическое целое, как

духовный тип, как живая душа русского народа с единым соборным самосознанием. Этой душой животворится и ее государственность, и ее народность, и ее культура как воплощения русской души. Нельзя Россию заново спроектировать, выдумать и построить по чуждому ее природе плану. Плодотворно ее можно развивать и содействовать ее процветанию лишь в соответствии с заложенными в ней свойствами и талантами, с ее внутренней энтелехией, с ее призванием, с ее миссией. Безумно скакового коня запрячь в работу ломового битюга, и наоборот. В этом смысле у всякой нации есть свое призвание. При верующем, провиденциальном взгляде на историю это призвание наций открывается как воля Божия о них, как особая миссия для каждой.

Так встает вопрос не только об определении особого дара и призвания наций, но и вопрос об ответственности каждой нации за это призвание, об успехе или неудаче при его выполнении. Почему? Потому что мы имеем здесь дело со сферой нравственной свободы. Лишь бездушные вещи мироздания автоматически неизменно выполняют свое назначение в механике жизни. Явления органического и животного мира уже не столь инертны и, движимые сверх механики биологическими инстинктами самосохранения, они вносят в свое родовое существование некую тень инициативных изменений и приспособлений. Как бы тень свободы. Человек же и коллективы человеческие, уже всеми корнями своей личности погруженные в загадку духовной свободы, не могут уйти от критерия ответственности за свою жизнь и судьбу в той мере, в какой они могут свободно развивать данный им талант или зарывать его в землю. Много званых, но мало избранных. И Иуда был призван к апостольству, но избрал предательство. И Израиль был призван родить Мессию, но не узнал Его и на долгие века стал антихристианином. Призванием легче всего пренебречь: прежде всего — не угадать и не осознать

его, соблазниться чужим путем, заблудиться или, узнав, зазнаться, залениться, возмечтать получить все даром, без усилий и — пропасть исторически. Историческая предопределенность тут есть, но автоматизма и фатализма нет. Свободная ответственность народа определяет его судьбу — к славе или позору. Духовный лик России, самосознание русского народа уже ясно определились в истории. Но хочет ли он идти этим путем в сознательном подвиге — это уже дело его свободы.

О, Русь, в предвиденьи высоком
Ты мыслью гордой занята:
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?



«СВЯТАЯ РУСЬ» В ПУТЯХ РОССИИ¹

Как осознала свою национальную душу Россия? И как в тысячелетнем опыте раскрыла и закрепила свою высшую миссию?

Русь нарекла себя «Святой Русью». Ни нашей матери греческой «церкви-нации», ни православным сирийцам и арабам, ни нашим братьям-славянам, ни соседям-румынам — никому не понравилось назваться так по крещению и вере. Англия охотно величает себя «старой», Германия «ученой», Франция «прекрасной», Испания «благородной». «Святым и избранным» назван был только библейский Израиль. Несмотря на инстинкты сребролюбия и материализма, даже и современный Израиль продолжает сознавать себя таковым. В этом самосознании Израиля и Руси, бесспорно, есть нечто дерзновенное и ответственное.

Никто не осмелится утверждать, что столь возвышенное до претенциозности наименование Руси «святой» есть искусственный плод литературных выдумщиков. Мы не встречаем его вплоть до XVI в. ни под канцелярским пером тиунов и дьяков, ни в церковных актах, даже у писателей-монахов и вообще передовых людей. Просто вся наша древняя письменность, довольно богатая церковно-патриотическими произведениями, вплоть до XVI в. не знает термина «Святая Русь». Он плод низового, народного творчества. Он родился и хранился в неписанном

¹ Под таким заглавием была напечатана мной в серии М. М. Федорова «Курсы к Познанию России» моя лекция (Париж, 1938 г.). Здесь я только резюмирую ее и кое-что даю в выдержках.

народном предании, «каликами переходжими», в так называемой народной литературе. Как «красное солнышко», «море синее», «мать-сыра-земля», так и этот алмазный самоцвет — «Святая Русь», «святоторусская земля» — рассыпан по сказочным полям былин и духовных стихов. В нем нет ничего сочиненного «господами» — варягами. Наши культурные «варяги» дознались о нем только в XIX в. из народного творчества и до сих пор еще не научились обращаться с ним, не разгадали его. Явный знак, что это не их ума дело, что они только бессильные комментаторы того слова-откровения, которое они получили из недр народного сознания, что «Святая Русь» есть «глас народа». Об этот разительный факт должны разбиться кощунства некоторых наших «варягоманов» — западников, презрительно лишаящих русский народ, как пустой «этнос», не только дарований государственных и культурных, но и религиозных. Для них нет народа-богоносца, а есть только «варяги-богоносцы» и притом несущие бездарному народу богоносный свет *ex occidente!*.. Над ними в сотый раз оправдывается слово вещего поэта:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Когда же именно живое народное слово дошло до этого речения — «Святая Русь», когда его зачеканило и какой соединило с ним смысл? О хронологии устного творчества можно лишь гадать, и потому обратимся к твердой отправной почве документальной истории и датированной в собственном смысле литературы.

Как губка воду, легко впитал в себя греческую веру русский народ. Таков общий вывод, вытекающий из внимательного рассмотрения истории первоначального распространения христианства

на русской земле. «Огонь и меч» в новгородском эпизоде Добрыни и Путяты — чисто политической природы, и врываются в эту историю, как чуждая ей случайность. Крещенный по приказу сверху, «не только волею, но и страхом повелевшего», русский народ тем не менее с величайшей легкостью и быстротой по всем концам еще слабо объединенной русской земли стал народом «крестьянским-христианским» и стал технически так и называть себя. Воспринятую греческую веру русские домонгольского времени не называли православием, просто «верой крестьянской» и как таковую противопоставляли ее всем «верам поганьским» и даже «латинской». И чем упорнее было сопротивление христианской миссии в среде окраинных инородцев (финнов), тем быстрее и характернее в сознании именно русского, колонизирующего, «державного» населения его «крестьянство-христианство» сливается с его рускостью. Власть в XIII в. подчеркнуто называла свое, коренное, крещеное население «к(х)рестьянством» в отличие от некрещеного, от всякой «чуди»; причем и «чудь» крестившаяся приобщалась к «крестьянству», ибо через это русела. Церковное влияние в новых законах, обрядах и быте требовательно отделяло «хрестьян» от всех иноверцев, как «поганых»; тем закреплено это отождествление юного национального сознания с принадлежностью к «вере крестьянской». Монголо-татарское иго Русь встретила с ощущением своей «чистоты» и крещености — «крестьянственности», оскверняемой «идолищем поганым». Под этим большим ударом впервые начало формироваться общерусское национальное сознание именно как Руси христианской. И забрезжил над всеми концами разрозненной, но церковно объединенной русской земли единый идеал освобождения христианского народа от «засилия поганского», от «належащей мглы языков», жуткой, темной, «бесерменской» Азии. В этом самочувствии в XII и XIV вв. Русь слилась со своими учителями в христианстве — греками, которые претерпевали веками одоление со стороны басурман-сара-

цинов, а теперь и турок, уже вступающих одной ногой в Европу и фактически державших Византию в тесной осаде. Это единство переживаний всего тогдашнего православного мира особо способствовало усвоению и единого полуапокалиптического церковно-политического мировоззрения, от греков заимствованного и нами.

По этому мировоззрению православному государству, царству и народу вручены величайшие, вечные заветы. Служение православного народа — служение, входящее в план Божественного мироправления; оно имеет вечное значение. Посему власть государственная установлена Богом. Она служит целям Царства Божия и ответственна пред Богом за приведение управляемого ею народа в чистой, неповрежденной ересями вере к порогу царства Христа Грядущего.

Эта грандиозная всемирно-историческая схема, или священная историософия, ведет начало из Библии.

Видение пророка Даниила о четырех сменяющих друг друга империях церковные экзегеты и историографы приняли как богословский канон христианской историософии, как схему богооткровенную, и нам предписали относиться к ней серьезно, разгадывая в меру нашего естественного философского и научного разума пути и формы ее конкретного осуществления в переживаемые нами этапы истории. Четвертая Даниилова империя с ликом человеческим — это в церковном предании не что иное как Римская, а в прямом преемстве Ромейская, Византийская империя. С того момента, как в рамках ее родился и совершил таинство своего исторического служения Сам Господь, бытие самой империи приобрело универсальное значение. Центр ее, хотя и передвигающийся феноменологически, по существу вековечен. Т. е., вопреки всем внешним историческим изменениям и катастрофам, он должен дожить до второго Пришествия, чтобы довести бедное, искушаемое антихристом человечество до врат Царства Славы.

Вождь этого, хотя бы и подвижного, центра есть единый на всю Вселенную василевс, протектор всего православия. Все другие государственные главы православных народов — только его церковные помощники. Отсюда формула: I Рим — Рим в буквальном смысле, II Рим — Константинополь. При текучести истории диалектика открывала дорогу и к возможности III, IV и т. д. Рима, но естественное самолюбие народов, в данном случае греко-византийцев, «верило», что дальнейших перемен не будет. Великий патриарх Константинопольский Фотий (IX в.) верил, что «царство от нас греков не отнимется» до конца времен. Увы, не только волна варваров под зеленым знаменем ислама к XV в. свела почти на нет гордый II Рим, но и сами греки соблазнили своих сынов по вере, предав православие на Флорентийском Соборе 1439 г. А времена были искусовые. Летописцы указывали на близость конца 7-й тысячи лет в 1492 г. Истекающая 7-я тысяча лет, соответственно семи дням творения («тысяща лет яко день един»), может быть, говорит о конце мироздания, о последних временах антихриста. И — о ужас! — во Флоренции весь венец православия — царь, Патриарх, весь Собор архиереев вдруг изменили вере. Это потрясло русских до глубины души. Мрачная тень антихристовой измены задела Москву в лице навязанного ей митрополита Исидора — творца и столпа Унии. По формальному праву главы Русской Церкви, вернувшись в Москву в начале 1441 г., Исидор огласил акт Униатского Собора с амвона собора Успенского. На епископов русских напал трехдневный столбняк молчания. Первым опомнился великий князь Василий Васильевич, объявил Исидора еретиком и — русская церковная душа как бы воскресла из трехдневного гроба. Произошло нечто чрезвычайное, незабываемое, как бы откровение свыше. Великий князь явился органом и рупором соборного церковного сознания. Все поняли, что таинство мирового правопреемства на охрану чистого православия до скорой кончины века отныне незримо перешло

с павшего Второго Рима на Москву, и ее воистину благоверный князь Василий Васильевич получил свыше посвящение в подлинного царя всего мирового православия. «Достоить же удивитесь разуму и великому смыслу великого князя Василия Васильевича, — пишет летописец, — понеже о сем Исидоре митрополите вси князи умолчаша и бояре и инии мнози, еще же паче и епископы русския вси умолчаша и воздремаша и уснуша. Един же сей богомудрый и христоролюбивый государь великий князь Василий Васильевич позна Исидорову прелесть пагубную и, скоро обличив, посрами его, вместо пастыря и учителя злым и губительным волком назва его». Лишь после этой смелой инициативы «вси епискупы рустии возбудишася; князи и бояре и вельможи и множество христиан тогда вспомянуша и разумеша законы греческия прежняя и начаша глоголати святыми писании и звати Исидора еретиком». Провиденциальность этого факта и его неизмеримые последствия ясны летописцу, и он формулирует их со всей определенностью. «От такового злохитрого врага (Исидора) соблюде Господь Бог и Пречистая Богородица Святую Церковь в Руси безнаветну и безмятежну обличением премудрого и Богом вразумяемого великодержавного Василия Васильевича, во благочестии цветущего великого и премудрого царя всея Руси, ему же о сем откры Господь Бог велеумне разумевати, и вся мудрствовать, и творити волю Божию, и вся заповеди его хранити». Свои глубокие мистические переживания великий князь Василий Васильевич излагает и сам в одном послании в Константинополь: «Мы убо худии, Богом наставляеми, ни во что же вменихом его и самого (Исидора) и принесенное им злочестие отвергохом, яко изсохль травную. От того же паки времени попечение начахом имети о своем православии, о безсмертных наших душах и часех смертных, и о предстании нашем в он будущий страшный день судный пред Судящим вся сокровенная и наша дневная мысли и дела». Значит, это был момент,

когда московский князь почувствовал себя по внушению свыше вселенским царем всего православия, ответственным за его неповрежденность пред вот-вот имеющим наступить концом мировой истории. Это страшная, дух захватывающая высота исторического созерцания и еще более страшная ответственность. Летописец тут неспроста величает великого князя «царем», а в полновесном теократически-византийском смысле и в логической связи с церковным подвигом великого князя, охранившего в искусительный момент чистоту православия. Этот подвиг и был как бы мистическим актом посвящения великого князя в царя-василевса, облагодатствования и помазания свыше еще до последующего через столетие церемониального миропомазания.

Для объяснения всего этого сложного явления: перехода на Москву и ее князя всего богатого и мистического наследия погибшей от ереси вселенской столицы православия — Второго Рима — родилась целая литература. Ряд московских публицистов высокого литературного достоинства с вдохновением, возвышающимся до пророчества, с красноречием подлинно художественным не пишет, а поет ослепительные гимны русскому правоверию, «белому царю» московскому и «белой пресветлой России». Пульс духовного волнения души русской возвышается до библейских высот. Святая Русь оправдала свою претензию на деле. Она взяла на себя героическую ответственность защитницы православия во всем мире, она стала в своих глазах мировой нацией, ибо Московская держава стала вдруг последней носительницей, броней и сосудом Царства Христова в истории — Римом Третьим, а четвертому уже не бывать. Так Давид, сразивший Голиафа, вырос в царя Израиля. Так юная и смиренная душа народа-ученика в христианстве, в трагическом испуге за судьбы Церкви, выросла в исполина. Так родилось великодержавное сознание русского народа и осмыслилась пред ним его последняя и вечная миссия.

Потрясшее православный Восток падение Царьграда в 1453 г. представилось для русских знамением суда Божия над Вторым Римом. Когда «агарянская мерзость запустения стала на месте святе», и Св. София превратилась в мечеть, а вселенский патриарх — в раба султана, тогда мистическим центром мира стала Москва—Третий и последний Рим, а русский великий князь — «новым царем Константином новому граду Константинолю — Москве».

В эту эпоху московская власть делает чрезвычайные усилия, чтобы и ее внешнее положение соответствовало этому ее сознанию. Через брак великого князя Ивана III с византийской принцессой Зоей-Софьей наследие Палеологов связывается с Москвой. Московская дипломатия бурно добивается для своего князя титула «царя» в международных сношениях. Побуждаемая иерархией Москва сбрасывает последние остатки татарского ига. Тема Третьего Рима становится официальной государственной идеологией.

Выше этих высот и шире этих широт русское национально-религиозное и религиозно-национальное сознание, по существу, никогда не подымалось. Последующая его история была только практическим раскрытием и приложением все того же цикла идей. Русское самосознание от самых пелен своих как-то сразу вознеслось на свою предельную высоту. И в этом величии своих помыслов, в некотором их максимализме вскрыло природу России как лона мировой культуры. На грани XV и XVI в. величие и слава «Святой Руси» сразу и ослепительно открылись русской душе и затем незабываемо залегли в ней навсегда как светлые, чистые и окрыляющие мечты и воспоминания юности. Великие мечты великого народа, воплощенные в слове с таким пафосом и с такой редкой силой на заре его литературы! То были гимны первой юношеской любви русской души своему религиозному избранничеству, своему мессианическому призванию. И не было более в истории

русского самосознания мгновения, равного этому, по захватывающей новизне, по оплодотворяющему творческому вдохновению. В самом деле, народ, который дерзнул, еще не сбросив с себя окончательно ига Орды, без школ и университетов, не сменив еще лаптей на сапоги, уже вместить духовное бремя и всемирную перспективу Рима, тем самым показал себя способным на величие, стал внутренне великим. Эта преданность и верность русской души православию породила незабываемую, исторически необратимую русскую культурную и имперскую великодержавность и ее своеобразие. После Петра Великого привозошел в русскую жизнь пафос внерелигиозной культуры, который нашел в даровитом народе также свой могучий отклик и принес блестящие плоды иного, светского творчества. Но никогда этот параллельный, не сливающийся с прежним пафос пока одной только интеллигенции, а не народа, не создавал еще во всенародном смысле какого-либо яркого, специфического национального идеала, тем более мессианического. Идеал «Святой Руси» и в этой новой, духовно сложной атмосфере остается неповторимым по своей глубине, силе, исторической укоренности и сродности духу народа, этим идеалом запечатленному.

Не было еще в истории примера, чтобы народ, создавший свою культуру на почве одного вдохновения, одного идеала, в расцвете сил своих переменил этот идеал и начал творить столь же успешно новую культуру, на новую тему. Нет. Народы в свою органическую эпоху воплощают свой дух только в одну свойственную им форму и, так сказать, обречены пережить свой исторический век в ней, ее развивая, обогащая, видоизменяя, но не заменяя ее и ей не изменяя. Измена ей — культурное самоубийство, или этническая старость, обесценивание народа, после чего он может еще жить долгие столетия механической, подражательной, интернационально-шаблонной жизнью, никого

не радуя и никому ничего не обещая. Не будем указывать примеров, чтобы никого не обижать.

Россия, найдя свой идеал, употребила великие добросовестные усилия, чтобы стать его достойной. И если падала, изнемогала и грешила, то поднималась, вдохновляемая им же. А главным образом — им, и единственно им, спасалась в страшные минуты своей истории, когда жизнь ставила ее на край опасности или гибели.

* * *

Наша пресная от безрелигиозности, слишком лаическая историография допустила огромную ошибку, относясь к идее Третьего Рима как к несерьезному средневековому анекдоту. Это было непониманием души своего народа, отрывом от пуповины своей истории. Без сомнения, новая эпоха перенесла нас на совершенно новый духовный фон, на котором с трудом вспоминаются и понимаются религиозные идеи прошлого. Но наша интеллигентская непонятливость не есть еще смерть самих идей. Бесспорно, с концом русского теократического средневековья национальная душа русская пережила много драм, потрясений и моральных травм. Она должна была пройти сквозь неизбежное горнило новой, безрелигиозной идеологии и культуры. И она этот трагический опыт, не без тяжких потерь для себя, уже изжила, не утратив себя самой: наоборот, преобразив в своей православной стихии все моменты своего творчества нового времени. Классическая русская культура и государственность есть продукт совершающегося труднейшего синтеза православных основ русской души с ее способностью жить и творить и в новой, лаической, светской стихии — синтеза православных заветов Святой Руси и Петровых заветов Великой России.

Взойдя в XV в. на высоту вселенской ответственности за судьбы всего православия, русская душа подверглась тяжкому испы-

танию. Ее помыслы, претензии, соответственно внутреннему ее величию, были грандиозные, всемирные, а культурно-просветительные средства ее были бедные, провинциальные, захолустные. Из этого трагического несоответствия вытекал ряд неизбежных искушений и провалов. Но православие русской душе внушало такой энтузиазм самоутверждения, что из соблазнов и унижений она вновь и вновь выходила побеждающей, возрастающей и расцветающей — более сильной и вооруженной для дальнейших исторических борений за свое высокое, вселенское, святое призвание.

В первое время по сформировании идеологии Третьего Рима факты русской государственности шли ей навстречу и на подкрепление. XVI в. — век завершения московского «собирания земель», централистских реформ Ивана Грозного и митрополита Макария, покорения Казани, Астрахани и Сибири, царского венчания и вынужденного признания его восточными патриархами и, наконец, такого же вынужденного силой и блеском Москвы установления русского патриаршества. Но все эти, кружившие голову Москве, ее внешние успехи уже подкарауливала страшная катастрофа: «смута» социальная, политическая и церковная. Грозное предостережение пришло сначала со стороны. Третий Рим, не вооруженный школьным просвещением, подвергся наступлению Рима Ветхого. Под пятой последнего в 1596 г. пала церковь западнорусская на зловещем Униатском Соборе в Брест-Литовске. Латинство подошло вплотную к стенам Третьего Рима и затем вместе с латынником-самозванцем вошло в Кремль и село на самый трон царей всего православия. Было от чего ужаснуться душе Святой Руси и ощутить веяние антихристового времени! Смута покрыла всю русскую землю со всеми ее ужасами, кощунствами, позором гражданской войны и внешних захватов. Много можно указать условий, помогших в конце концов восстановлению рухнувшего порядка. Но моральный, духовный корень спасе-

ния может быть указан только один. Сердца народа собрались и укрепились под знаменем высшей народной святыни — веры православной, под знаменем Святой Руси. Роль Троице-Сергиевой Лавры, ее доблестных вождей — игумена Дионисия, келаря Авраамия, затем Патриарха Ермогена, Козьмы Минина, вдохновленного видением Сергия Преподобного, — это не детали эпохи, а ее сердцевина, движущая, решающая сила.

Наконец, внешняя гибель избегнута. Святая Русь вернула себе теократический порядок, своего православного царя и патриарха. Нужно было залечивать физические и духовные раны, причиненные смутой. Но тут ее подкарауливала новая внутренняя катастрофа. По специфически русскому пониманию православного благочестия как культового благолепия началась энергичная работа по исправлению текста церковных книг и упорядочению обрядов. Напуганное всеми соблазнами смутного времени национальное русское благочестие напряженно-подозрительно занялось чисткой от всех действительных или мнимых латинских засорений. Но именно на этом-то пути и попало из огня да в полымя. Фатальный недостаток школьного просвещения заставил обратиться к помощи киевских и новогреческих ученых и их книг, а они оказались вскормленными латинской наукой и засоренными латинскими влияниями. Задача Третьего Рима в голове молодого царя Алексея Михайловича вспыхнула мечтой освободить православных от турок и войти в Царьград василевсом всего православия, а у его друга Патриарха Никона — служить литургию в Св. Софии во главе четырех остальных патриархов. Для этого спешно нужно согласовать все книги и обряды с греческими. Началась неграмотная и нетактичная ломка. А греческим справщиком у Патриарха Никона оказался Арсений, выученик униатской коллегии в Риме, а оригиналом для исправления — новопечатные греческие книги, изданные в Венеции. Московская церковная элита в лице избранных протопопов с Аввакумом во

главе ревниво и бурно восстала против этих латинских тенет, вдруг опутавших Святую Русь, с пророческим гневом разорвала их и создала, при слепоте и упорстве властей, широкое народное старообрядческое движение. Святорусская душа народная в ее лучших и огненных элементах, эсхатологически напуганная этим крушением идеала чистоты московского православия, кинулась в леса и дебри старообрядческих, а потом и сектантских захолюстий с общенационального пути церковного, государственного и культурного развития. Это было невознаградимой растратой драгоценной народной энергии, огромным несчастьем в жизни Церкви и народа, новой внутренней катастрофой в судьбах Святой Руси. Это раскололо душу народа и помрачило национальное сознание. Ревнители Святой Руси унесли ее светоч в тайники и подполье. А официальные водители народа, новые просвещенные классы, потеряв религиозное чутье, незаметно поддались чарам новой, внерелигиозной светской западной культуры. Раскол религиозный повлек за собой и раскол национального сознания, катастрофа удвоилась и осложнилась. Явились две России: одна народная, с образом Святой Руси в уме и сердце, другая правительственная, интеллигентная, часто вненациональная. Эта двойная катастрофа застигла Святую Русь врасплох, неподготовленной, как и первая катастрофа латинского нашествия. Теперь наступал враг или конкурент гораздо более могущественный. Это — мировая секуляризация европейской культуры; смена теократии — антропократией, боговластия — человековластием, христианства — гуманизмом, права Божественного — правом человеческим, абсолютного — относительным; снятие запретов с мысли и воли. Целью Святой Руси было небо, здесь — земля. Там законодателем был Бог через Церковь, здесь — автономный человек через вооруженную научным просвещением государственную власть. Там критерием поведения был мистический страх греха, здесь — утилитарный

метод «общего блага». Там — пессимизм эсхатологии, здесь — оптимизм прогресса. Петр I противопоставил тезису Святой Руси антитезис светского государства и светского просвещения. Он сделал России насильственную прививку великих переживаний возрождения и гуманизма. И она блестяще удалась. Святая Русь в этой ломке и в этом искушении приобрела то, чего русскому православному народу не хватало для его же духовной самообороны. Святая Русь через петровскую выучку облеклась в броню и латы гуманистического просвещения и научной техники. Правда, этот более чем двухсотлетний послепетровский период творимого русским народом синтеза Святой Руси и духа гуманистической культуры представляет довольно мучительную картину всяких идейных монстров, но вместе с тем и увлекающее зрелище великих достижений.

Вместо православного царства, симфонически слаженного с Церковью в двуединый организм с единой христианской целью, здесь мы видим императорский абсолютизм, возглавляющий светский организм государства, создающего мирскую культуру и благополучие независимо от Церкви. Но этот немецкий, полицейско-бюрократический абсолютизм наивно мыслит себя христианскими государями и в личном православно-русском самосознании отдельных его носителей, утвержденном чином церковного миропомазания, действительно преобразует его изнутри и создает некую гибридную амальгаму, еще не принявшую завершенной формы. Но тенденция последних царствований предрекала уже ликвидацию петровского неоязыческого духа и приближала восстановление православно-канонического статута монархов — сынов Церкви, а не ее глав и деспотов, поглотивших по немецкому и еретическому праву соборную свободу Церкви. Антикано́нический синодальный строй управления Церковью также был на пороге своей исторической смерти и возврата к канонической автономии.

Открытый славянофилами вновь для образованных классов идеал Святой Руси, но не понятый сразу, к началу XX столетия, благодаря мощному влиянию Достоевского и академическим построениям Вл. Соловьева, занял выдающееся место в общенациональной русской мысли. Сквозь толстую кору внешне западнического мировоззрения интеллигентных слоев властно пробилось и покрыло ее густой порослью новое национальное сознание: христианское и православное. Литература, искусство, публицистика, философия, государствоведение, даже революционная общественность — все вдруг заговорило пред концом императорского периода языком Христианства и православия. Много в этой победе стихии Святой Руси над неоязычеством европейского позитивизма еще сумбурного и невыясненного. Одно только бесспорно: возврата для просвещенного культурного русского сознания к пресному, плоскому, безрелигиозно-западническому мировоззрению после Хомякова, Гоголя, Достоевского, Толстого, Вл. Соловьева, К. Леонтьева, В. Розанова, Мережковского, С. и Е. Трубецких, Новгородцева, Лосского, Франка и многих других уже нет. Синтез абсолютной правды православия и гуманистического достояния античной и западной культуры, Святой Руси и Петровой Великой России у нас родился. Его выполнение и тем более свершение — задача новых столетий. Но наше поколение придвинуто к ней вплотную, неотвратимо. Что вся русская культура, во всех ее разветвлениях, внутренне светится православием, им гениальна и привлекательна для мира, как нечто новое, как музыка будущего (Шпенглер, Кайзерлинг), и следовательно, чревоносит в себе Святую Русь, — это стало теперь общим местом.

Все мы — светские, «обасурманившиеся» русские интеллигенты, хотим мы того или не хотим, в нашем духовном облике запечатлены «святорусской» душой нашего народа. От нее никуда не уйти, как от самого себя. И это спасительное счастье для

Великой России. Российская империя — не голая зоологическая сила, не чуждая «акула» бесцельно, эгоистически поглощающего «империализма», а мощный многонародный организм, носящий в себе благородное и святое призвание — явить собою лик христианского по духу и православного по стилю государства, т. е. максимально воплотить в человеческом общежитии правду Христову, которой всегда алчет и жаждет русская совесть. Достичь внутри мирного сожительства всех классов, племен, народов с их культурами и сообщить блага этого святорусского мира и миру внешнему, человечеству — *рах christiana*, *рах sancto-russica*. Достичь силами, излучаемыми православием, не стесняющим мирской, научной, хозяйственной, материальной культуры, но призывающим ее вдохновляться вечными заветами Евангелия, заветами правды и святости.

Временное исковеркание тела нашей империи бесами революции и насильственный опыт искусственного подмена души народной послужат только к вящему их воссиянию. Вечная, неистребимая святорусская душа российской нации освобождена теперь от старой, разбитой и убитой в муках революции, оболочки. Но она жаждет воплотиться вновь в русскую культурную, общественную и государственную жизнь. И на нас падает ответственность за быстроту и нормальный ход ее воплощения. Мы должны быть сознательными акушерами ее как бы нового рождения на свет Божий пред очами мира в образе Национальной Великой России, внутренне, духовно — Святой Руси.

Недостаток ясной мысли об этом зависит не только от безрелигиозности среднего большинства соотечественников, но еще чаще от ленивых маниловских реставрационных мечтаний: знать только лик прошлой Святой Руси и не в силах представить лика иной, новой, грядущей. Рухнули царства, династии, государства, границы, народы, классы, установления. А наивная и бессильная мысль грезит только о появлении вновь, по щучьему

велению, например, Святейшего Правительствующего Синода с прежним обер-прокурором («да построже!», да, да!) и т. п. Думать о механическом возврате старой формы политических и церковных взаимоотношений — значит заранее готовить себе жестокое разочарование. Небываемое не бывает! Прошлогодний снег растаял. И не в нем дело, не в истлевшей плоти старой Руси, а в ее бессмертном духе, имеющем вновь воплотиться в соответствующую ему в новых условиях новую форму. Старотеократические условия исчезли. Мы живем в мире секуляризовавшейся культуры, новых правовых и авторитарных государств, многонародных, многоверных, разнотверных и безверных. Есть ли тут место монолиту Святой Руси? Не бред ли это старых романтиков? Да, бред, если думать только реставрационно. Думать так — значит опять оказаться застигнутыми врасплох новой непредвиденной и уже окончательной погребальной катастрофой для Святой Руси.

Верую и исповедую, что мы вступили уже в эпоху возрождения и христианской государственности в мире, и восстановления вновь православной России, но в совершенно новых формах свободы и права. Вне свободы вообще не может быть христианской качественности. Христианство по принуждению есть абсурд, *contradictio in adjecto* (лат. — противоречие в определении. — *Ред.*), мертвый и кощунственный ярлык.

Святая Русь в арматуре новейшей общественности и государственности — это не парадокс, а единственно реальная возможность. Или только так, или никак, — одно благочестивое пустословие... Но само собой это не случится, самотеком, от одних елейных мечтаний. Надо знать «как?» и надо уметь, так сказать, «сделать Святую Русь». При Божьей помощи, но, конечно, нашими методическими, планомерными усилиями, в процессе великой духовной, идейной и политической борьбы.



О ХРИСТИАНСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Россия с душой Святой Руси — это государство, высветленное изнутри православным духом, христианизованное, или, прямо сказать, христианское государство.

Христианское государство! Так ли просто, бесспорно это сочетание понятий? Мыслимо ли оно? Осуществимо ли оно в действительности? От многих, не только чуждых христианству людей, но даже и некоторых христианских мыслителей мы слышим резкие возражения против легкомысленного якобы сочетания этих двух, полярно противоположных царств — христианства (не от мира сего) и государства (от мира сего). Говорят: это внутреннее противоречие, это горячий лед, сладкая соль, светлая тьма, святой грех... В самом деле, не случайно, что самое рождение христианства связано с трагедией Голгофы, когда сын Божий распят был при посредстве государственной власти, и империя затем триста лет преследовала новорожденную Церковь. Неудивительно, что у пророков, в апокалипсисах ветхо- и новозаветных земные государства воплощаются в образах зверей как орудий антихриста. Древнехристианский писатель II в. Тертуллиан, юрист и римлянин по закалу ума, весь одержимый этим контрастом церкви и империи, считал абсурдом даже подумать, чтобы императоры могли сделаться христианами. И даже блаженный Августин, спустя столетие по крещении императора Константина, в своей грандиозной историософской концепции «О граде Божием — *De civitate Dei*» (т. е. буквально «О государстве Божием») Римскую империю и вообще земные государства по природе считает орудиями дья-

вола — *civitas diaboli* — и, чтобы государство стало служебным орудием царства Божия, требует глубокого его перерождения и подчинения его целей — целям церковным.

Блаженный Августин имел пред своими глазами уже начавшийся процесс христианизации империи. Невероятное для Тертуллиана стало фактом. Римская империя — это чудовище апокалипсиса — «во Христа крестилась, во Христа облеклась». Это чудо стало возможным, потому что его породило основное, беспредельно большее чудо Боговоплощения: «Слово стало плотью», Бог стал человеком, «Царь Небесный за человеколюбие на земли явился и с человеки поживе». Земля и небо таинственно воссоединились. Полярно чуждые друг другу начала. Бесконечное с конечным чудесно, непостижимо уму нашему, соединилось. Мистически реальный мост перекрыл бездну, разделяющую небесное и земное, Божественное и тварное, тленное и вечное, греховное и святое. Спасительная лестница «из рова преисподнего и сени смертной» воздвиглась до небес. И по ней тварь, избавляемая от греха, проклятия и смерти, восходит в грядущую славу жизни вечной, нетленной. Стало возможным святое существование в этом мире. Святое, конечно, еще не в свершении, что станет полной реальностью только в царстве славы. Но святое по вере и упованию нашему через благодатствование и освящение церковными таинствами: освященное зачатие и рождение, освященное питание и добывание хлеба насущного, освященное общежитие, освященное строительство града земного — все в свете и лучах преображения в град, сходящий свыше, Иерусалим небесный.

Но этот венец богосыновства, даруемый сынам человеческим и всей твари, не дается внешне-магически, автоматически, даром. Это достижение есть великий и свободный добровольный подвиг крестоношения навстречу Христу, подвиг «сораспятия Ему с нашими страстями и похотьми», подвиг тяжкого, в тысячелетиях, строительства Царства Божия на земле верующим во Христе

человечеством, в длительных исторических усилиях, среди соблазнов, искушений, падений, покаяний и новых восстаний. Как единичной личности, отдельному грешному человеку, во Христе открыт путь к святости, как отравленной первородным грехом смертной твари открыта надежда на нетление в грядущей «славе чад Божиих», так и грешному по природе плоду творчества человека и твари вместе, т. е. человеческому общежитию с его полуфизическими законами, т. е. в частности и государству, во Христе открыт путь к совершенствованию, к выходу из рабства греха, к восхождению на высшую ступень общения разумных существ, идеал которого дан в Церкви. Грешник может стать в идеале святым. Из отверженного стать сыном Божиим. Так и государство, по Библии, родившееся из своеволия и богоотступничества и построенное на грехе насилия, может, а следовательно, и должно стать богопослушным, христолюбивым коллективным сыном Божиим, уподобиться свободному благодатному союзу Церкви, оцерковиться.

Так, обосновавшись на этом надежном и «недвижимом камени» христианского догмата о Богочеловеке — на этой премудрости из премудростей и философии из философий, — мы победно преодолеваем все обескураживающие возражения неверов, не допускающих нас с нашим христианством в будто бы монопольно принадлежащую им область государственности, и — святошествующих толстовцев и сектантов, отпугивающих нас от приятия государства будто бы отступничеством от Христа и Евангелия. Но, обладая секретом преодоления антиномии Евангелия и государства, мы самой проблемы этим не закрываем. Она бездонно глубока и практически на каждом шагу добросовестного государственного строительства трагически зияет и должна зиять пред нашим сознанием. Иначе христианское отношение к государству грозит превратиться в прикрытое красивым словом примирение с неисправимо грешной будничной дейс-

твительностью, т. е. сведется к неподвижному скептическому язычеству или к язычеству откровенному и буйному, как в современных нам языческих (левых и правых) идеологиях. Живая христианская совесть не может не страдать (и часто жгуче страдает), творя дело государственное, да и всякое земное дело. Самодовольный сон совести — тут верный признак забвения евангельских мерок, языческой нечувствительности к антиномии греха и святости. Лишь во имя хотя бы капли воплощаемого, реализуемого в жизни света небесного, «Царства Божия и правды его», христианин может мириться со всеми несовершенствами государственной силы и насилия. Лишь эта, вечно саднящая боль совести в грехе и несовершенстве нашего личного и общественного делания, есть гарантия, что проникновение и преображение христианским духом наших земных начинаний будет непрерывно возрастать. Иначе натуральная тяга язычества неминуемо утопит в стихии греховности нашу государственность, какие бы возвышенные и святые имена к ней внешне не прилагались. Так и наше личное христианское состояние не есть величина неподвижная. Наоборот, если оно не идет с усилиями вперед, то неминуемо регрессирует. Так и именуемое нами христианским государство быстро превращается в псевдоним, в просто исконно языческое, ничего сверхнатурального не заключающее в себе, из тысячелетней древности известное нам по Библии «царство зверя».

Для христианской совести, безусловно, необходимо оградить себя и от толстовского, и от сектантского непротивленства, а еще более от лукавых ходячих доктрин новейшего времени, проповедуемых не только безбожным либерализмом и социализмом, но, к сожалению, и людьми, по-своему ревнующими о христианстве. Религию вообще считают делом частным, интимно личным, не связанным со сферой общественной, а христианство будто бы стараются спасти от унижения и искажения через соприкосновение его с интересами государства. На самом деле это не так.

Частным делом религию могут считать только рационалисты — не понимающие, что такое религия, да пустопорожние мистики, загоняющие религию в мечтательную высь, подальше от жизни. Мы — люди церковные и православные — знаем, что во Христе две природы — Божеская и человеческая — соединены «неслиянно», но и «нераздельно». Эта формула IV Вселенского Собора обязует нас считать безнадежное разделение Церкви и государства ересью несторианской или монофизитской (можно истолковать в обоих смыслах — но во всяком случае — еретических) и, наоборот, — мыслить православную норму в их «нераздельном и неслиянном» сочетании. Церковь есть душа мира и орудие божественного мироправления. Она должна духовно управлять миром, водворять царство Христово и на земле, как на небе. Она в этом смысле существенно теократична или христократична. Вопрос для православных сводится лишь к тому, как, какими средствами, какими методами, в каком духе и стиле должно воплощаться, реализоваться это участие в делах мира сего, и государственных в частности? И ответ на него очень непрост, обставлен сотнями условий и даже случайных обстоятельств. Как вопрос не существа (существо уже предрешено для нас), а тактики, он требует практически гибкого ответа. Негибкая тактика — обычно и неумная тактика. А промахи негибкости и неподвижных шаблонов подстерегают нас в вопросах о взаимоотношениях Церкви и государства потому, что они соприкасаются с предметами нашей религиозной любви. Где любовь, там и ревность, горячность и часто слепота. Все это — в тактике рискованные советники. В вопросе о построении христианской государственности накопились к настоящему моменту горы вековых недоразумений. Еще вчера вопрос о христианском государстве считался устарелым, диким и непреложным к современности. Но уже сегодня он приобретает жгучий характер злободневности, как защита от ада коммунизма.

Но если с христианской стороны не только не должно быть возражений против христианского государства, а наоборот, естественен порыв к новому достижению этого задания, то следует мужественно признать причины неудач, постигавших это стремление в прошлом, ибо подобного рода неудачи, конечно, подстерегают нас и в будущем.

* * *

Евангельский идеал бесконечен, а люди пред ним ничтожно бессильны. Мера несоответствия достигнутой христианизации государства оказалась так велика, что нехристианские силы культуры стали, не без оснований, внушать христианским народам мысль об эмансипации человечества от христианства и Церкви, ради благ свободы и общего благосостояния. Соблазн был велик, отступление от христианства было так захватывающе, что от эпохи Возрождения и до наших дней вся наша, в основе христианская, европейская культура, цивилизация и государственность глубоко секуляризовались, стали светскими, лаическими и в некоторых отношениях прямо остро-антихристианскими. От бывших христианских государств остались часто только этикетки и воспоминания. В бурях революции государства перестроились на светских, внерелигиозных основаниях и к христианству и Церкви встали в положение вооруженного нейтралитета — в лучшем случае.

Надо честно сознаться, что в этом многовековом состязании свободомыслящего и безрелигиозного гуманизма с христианством в деле переустройства наших государств государство и человечество сделали громадные приобретения. Наиболее зрелый и совершенный плод этих усилий — новейшее правовое государство — смело заносит почти все свои эффектные достижения в актив светских, гуманистических идеологий, а не в актив церквей, которые далеко отставали от хода истории и не смогли сами по себе искоренить ряда застарелых дефектов первобытной

государственности: рабства, крепостничества, резкого социального неравенства, а главное — религиозной нетерпимости, отсутствия свободы совести. Это великий конфуз истории западных христианских государств новых времен, что они истекали кровью от войн междоусобных и внешних из-за неспособности установить религиозный, вероисповедный мир. И блага религиозной свободы, и упразднение религиозных гонений — все это достигалось прямо пропорционально вытеснению духа старого христианского государства духом невероисповедного, светского, правового государства на базе идей «естественного права». А церковные и государственные деятели-христиане лишь с большим опозданием и нерешительно, можно сказать, плелись в хвосте этих бесспорно полезных и нормальных реформ правовых государств, а не вели к этим реформам сами. Это тем невыгоднее для престижа христианской идеологии государства в наши дни, что все активные передовые христианские мыслители и деятели всех вероисповеданий признают азбуку правового государства с его формальными гражданскими и политическими свободами бесспорной азбукой и всякого христианского государства, безразлично — при монархической или республиканской, авторитарной или народоправческой форме правления. Если так, то нельзя не признать печальной ошибкой и слепотой Церквей, что они позволили в течение ряда столетий быть борцами за элементные государственные усовершенствования антихристианским деятелям, помогали им своей инерцией или сопротивлением украшаться славой борцов за правду и за народное благо, в то время как христианство окарικатуривалось и поносилось в качестве «врага народа». То же произошло с еще более печальными последствиями и в области социально-экономических исканий лучшего будущего. Христианство, открывшее человеческой совести и давшее миру явление недостижимо высокого идеала социальной правды в Апостольской Церкви, допустило фанатикам атеизма и лживым демагогам похитить его собственную правду

и объявить ее якобы монопольным откровением социализма. Но лучше поздно, чем никогда. Как свободное правовое государство, так и праведный социально-экономический строй ныне признаются живой христианской совестью всех без различия Церквей нравственно и религиозно оправданной нормой общественного благоустройства для настоящей исторической минуты. И тем не менее сколько упущено, сколько потеряно для Церкви, для дела Христова на земле этим запозданием христиан в принятии азбучных истин общественной правды! Какие многомиллионные массы народные за это время уведены от Церкви и озлоблены против нее революционерами, социалистами и даже просто радикалами! Извольте-ка все упущенное теперь наверстать, восстановить и поправить! Какую поэтому вредную подрывную работу при борьбе за престиж Церкви и христианства производят те из христиан с непросвещенным сознанием, которые продолжают понимать задачи христианского государства в наше время как задачи возврата к исторически закономерно исчезнувшему строю старых патриархальных государств, сословных, рабовладельческих, в древности и средневековье бывших искренне христианскими. Но титул «христианский» сам по себе не может оправдать и покрыть никаких грехов общественного строя и дефектов культуры. Так и средневековые христианские государства с их крепостничеством, телесными наказаниями, пытками, судебными поединками, сожжениями еретиков могут служить для нас, как именно христиан, только отрицательными образцами, тем, чем не должны быть современные государства.

Надо великими и дружными усилиями христианского строительства идеологически и на деле показать, что христианское государство — это не есть устарелое и музейное сооружение вроде кремневого ружья вместо винтовки. Надо оборудованием Христианства по последнему слову новейшей культурной техники заставить забыть его испорченную в массах репутацию, будто это всегда какое-то извлекаемое из сундуков, побитое молью и отдаю-

щее нафталином, прадедовское старье, почти ни на что деловое не пригодное. Именно безучастие или слабое участие христиан в новейшем государственном реформаторстве и укоренило в головах лаических государственников принцип так называемого отделения Церкви от государств. Этот тезис считается модной аксиомой, украшающей по шаблону множество новейших конституций вплоть до большевитской. Какой скрытый смысл его? Замысел состоит в том, чтобы выгнать Церковь с почетного и властного места, которое занималось ею в старой христианской государственности, чтобы она не мешалась под ногами у лаических господ, монополизирующих строительство «рая на земле». Церкви дается сомнительной почетности отставка без пенсии: сиди, уважаемая бабушка, тихо в своем уголке и не суйся не в свое гражданское дело! Разумеется, Церковь, принимающая по нужде это, в своем роде спокойное и легальное, положение в новых государствах, по своей природе не может и не должна с ними мириться навсегда. Ее природа — теократична. Ее призвание — духовно направлять всю жизнь — и частную, и общественную, а не быть изолированным колесом без приводов общей системе. Но это не значит, что формально конституционное положение об отделении Церкви от государства — само по себе нестерпимое зло. Как мы покажем ниже, внутренне сильная и соборно организованная Православная Церковь может исполнять свою теократическую миссию при всех режимах, в частности, и при системе так называемых отделений. Принципиальный канонический завет восточного православия — быть в «симфонии» с государством, как будет раскрыто далее, — чрезвычайно широк и гибок и не привязан фетишистски ни к каким отживающим в истории государственным формам.

При настоящем катастрофическом повороте истории нельзя и думать упрощенно ухватиться за порванную революционными бурями нить былых церковно-государственных взаимоотношений в России. Немыслим и легкий, прямой переход к нормально-

му устойчивому строю. Может быть, даже и феерически быстрым темпом, но неизбежно множество переходных фаз должны проделать все области национальной жизни, пока они как-то выкрутятся из омута насильственных положений коммунистической каторги. От вождей восстановления требуются сверхталанты правительственной дальнзоркости, смелости творческой мысли, тактической находчивости и гибкости. С одной стороны, жизнь потечет, как расплавленная лава, пока не найдет своих естественных форм, и ее нельзя будет мертвить оковами плановых схем. С другой — нельзя и не взнуздывать опасных стихий анархии. Творческая просвещенная диктатура первое время неизбежна. Вот уже и нащупывается в этой диктаторской фазе национальной государственности та первая точка, на которую мы имеем право ориентироваться, как на весьма вероятную реальность, в наших прогнозах о воплощении в грядущей русской действительности питаемого нашими идеалами христианского государства, приличествующего Святой Руси.

Каково место Церкви под диктатурой государства? Единого ответа на вопрос быть не может, ибо диктатуры многообразны, и исторические предпосылки роли Церкви в различных странах также многообразны. Но и в этом многообразии мы обязуемся уловить одну существенную черту диктаторских режимов наших дней, уже поставивших пред европейским миром жгучую проблему о так называемом тоталитарном государстве. Диктатура вообще есть вид абсолютизма власти. Но теперь вопрос ставится жизнью шире: об абсолютизме государства вообще. Как бы неожиданно-негаданно воскресли в душах европейцев XX в. переживания и идеи далекой дохристианской древности, ожили, казалось, чуждые нам представления Платона и Аристотеля о всеобщей власти политического коллектива. И в связи с этим забродила мысль: не попытаться ли вместе с дохристианским идеалом тоталитарности государства выбросить за борт самое христианство,

в свое время духовно убившее тоталитарность Римской империи, и восстановить язычество, совместимое с тоталитарностью? В настоящую минуту крайние опыты, кажется, уже проделаны, и увлечения язычеством пошли на убыль.

Мы живем в исключительное время напряженных кризисных процессов, протекающих при высокой температуре и очень быстрыми темпами. Поучительно то, что некоторые крайности опыта тоталитарной государственности в муссолиниевской Италии и гитлеровской Германии быстро были учтены при творческой перестройке некоторых других государств. Отвращаясь от анти-религиозного кровопийственного чудовища коммунизма, напуганные призраками воскресающего язычества, некоторые народы Европы как будто почуяли в себе пробуждение оскорбленного христианского самолюбия, и мы очутились пред совершенно неожиданным и новым фактом возрождения в новых формах христианского государства. Имеем в виду опыты диктатур умеренного типа в бывшей Австрии и в нынешних Португалии и Испании. Здесь душой всех реформ стала христианская идеология, и Церкви гарантирована широкая свобода активного участия в воспитании духа народного и свобода влияния на жизнь общественную. В австрийской конституции 1934 г. мы имеем первый пример республиканского государства XX в., которое опирается на «Божью милость», а не «на волю народа», и провозглашает себя «христианским». Вот вступление в конституцию: «Во имя Всемогущего Бога, от Которого исходит всякое право, австрийский народ приемлет эту конституцию, чтобы учредить свое христианское немецкое государство на корпоративной базе». Такая формулировка, вероятно, как неожиданный удар по лбу, оглушила слишком лаических специалистов по новейшим конституциям Европы. Из дальнейших членов конституции и обновленного конкордата с Римско-католической Церковью явствует, что австрийский строй есть строй правового государства,

предоставляющего полную свободу культов, но возобновляющего исторический союз с Римско-католической Церковью.

Интересный пример конституционной оболочки нового правового государства являет нам португальская конституция, тоже 1934 г. Творец и осуществитель ее профессор Салазар вдохновляется духом Римско-католической Церкви и идеей христианского социального мира, врагом которого объявляется доктрина классовой борьбы и московский коммунизм в особенности. Но формально конституция провозглашает государство внеконфессиональным, как «режим отделения государства и от Католической Церкви, и от всякой другой религии», с предоставлением им свободы публичного культа, прав юридического лица и свободных вероисповедных учебных заведений, даже при поддержке государственной казны; причем антирелигиозное обучение прямо запрещено (Чл. 43, § 3—4, Чл. 44—47). Вот образец гибкой тактики при проведении в жизнь в наше время христианского государства не по названию и вывеске, а по существу. Центральной ударной задачей Салазара служит проведение социально-экономической реформы на основе корпораций. Ради сосредоточенности на главном (в наши дни вообще главнейшем) вопросе, экономическом, автор не занимается ломкой общепринятых политических шаблонов по всей линии. А по существу, конкордатные условия с Ватиканом дают римскому католичеству традиционную силу и роль в творчестве нового строя.

К типу новых по конституции христианских государств следует отнести и фалангистскую Испанию. Поучительно для нас в этом возрождении в Европе идеи христианской государственности многое. Безрелигиозное государственное право XIX в., казалось, исключало ее. Но издевательства над нашей уснувшей христианской совестью, учиненные антихристианским большевизмом, пробудили сознание, что легкомысленное сбрасывание со счетов государственного строительства роли Церкви открывает дорогу интернациональным подкапывателям цинически использовать нашу

толерантность и наш индифферентизм. Мы джентельменски играли в гуманность и равноправие, а они грабительно вошли в наш дом и растлили душу народа. Чтобы защититься от этого откровенного погромничества, мы должны воссоздать наш национальный дом на основе конституционно заявляемой и тонко воплощаемой в формах государственного права идеологии Православной Церкви. Крайности модной тоталитарности также диктуют нам определенно христианскую идеологию в строении государства пред кумиром национально-государственной силы, независимой от контроля Евангелия. Любопытно видеть в новых опытах именно христианских государств, что нормальные дозы корпоративного строя удобно сочетаются как с конфессиональной формой (в бывшей Австрии), так и с внеконфессиональной (в Португалии). Таким образом, доказан на деле синтез правового свободного государства с его христианской идеологией. Задача, представлявшаяся противоречивой и неразрешимой, оказывается, практически разрешена. Это весьма вдохновляющее и окрыляющее нас наблюдение. Творчески преображенное, новоявленное христианское государство не есть то мрачное пугало прошлого, в котором должны быть: гонение за неверие, костры еретикам, гражданское бесправие, подавленная властью совесть Церкви, принудительно прикрывающая социальную неправду, и т. п. Христианское государство может удовлетворять самое требовательное современное правосознание, может иметь самые разнообразные и технически новейшие правовые свободные формы. Дело не в форме, а в духе и содержании. Разумеется, люди остаются людьми и грех — грехом, и все святое в их руках часто превращается в грешное. Но это уже другой вопрос, это — коэффициент всего человеческого.

Итак, метя в первые, переходные, послебольшевистские фазы восстановления нашей государственности, фазы диктаторского, может быть, тоталитарного характера, какие отправные точки мы

должны предположительно иметь в виду? Где и какое тут место Церкви, христианству?

Мы, богословы и церковники, по опыту знаем, что обычно в ответе на подобные вопросы наблюдаются два варианта. Люди мирские, светские, общественники и государственники, невольно увлекаются, по их специальному призванию, тенденцией использовать авторитет Церкви и религии чисто утилитарно, в целях укрепления порядка и власти. Тенденция, в умеренной дозе естественная и здоровая, обычно заходит далее законной черты. Церковь мыслится просто как служебный орган государства, и под видом дружественного с ней союза люди политики налагают на Церковь иго безропотного тягла по указке государственной, благо Церковь по природе кротка и жертвенна. У церковников поэтому есть своя жгучая забота о достойном положении Церкви в государстве. Это отнюдь не забота о каких-то внешних привилегиях, материальных субсидиях и дотациях казны. Наоборот, скорее — боязнь этих чечевичных благ, за которые часто продается драгоценнейшая внутренняя каноническая свобода. Это, опять, не свобода от участия в тяжком подвиге национального строительства. Приходилось слышать от мирян и такие смешные подозрения, что каноническая свобода Церкви — это как бы «отлынивание» от общего дела. Церковь есть лучший помощник в созидании общего блага, общей культуры в духе права и правды, мира и благоволения. Но эту роль не ложно, не бессильно, не декоративно, не иллюзорно она выполняет только тогда, когда она есть подлинно, внутренне свободная, независимая духовная держава, в которой на троне восседает Христос-Царь, нелицеприятный Судия, судящий с правдою и милосердием. Когда совесть пастырей не связана внешним принуждением и они могут быть, как патриархи и отцы в родном доме, в своем государстве, авторитетными арбитрами по Евангелию во всех конфликтах их духовных чад, добровольно прибегающих к их суду и совету. Вы скажете: ну и пусть пастыри будут так добродетельны и авторитетны

сами по себе. Это их долг. Такого рода отписки мирян-политиков подобна тому, как если бы мы сказали бедной и голодной массе: пожалуйста, будьте все просвещенными, культурными и гуманными; это ваш прямой долг как людей. А о куске хлеба забыли? Без материальной базы прописная мораль о культурности — есть жестокосердное пустословие. Так и духовные силы Церкви на каменистой почве государственного подавления не вырастают. Люди государственные, подумайте о благоприятных для них условиях! А главное условие — наипростейшее, ничего государству не стоящее: только позвольте, не мешайте Церкви жить по ее внутренним законам или канонам. В этом ее свобода, и в этом ее соборное, полнокровие и здоровье. От такой канонически самоуправляющейся Церкви можно и требовать с большим правом сверхчеловеческих пастырских добродетелей и подлинного, властного, теократического служения народу, а не только нарядных молебнов и кроплений святой водой всех изобретений внешней культуры. У русской Церкви и иерархии, можно сказать, еще косточки ноют от слишком тесных железных объятий петровской империи. Инстинкт духовного самосохранения толкает ее скорее на путь освобождения от обессилившего ее уродливого союза. Как больной ногами, долго лежавший в лубках, нуждается в лечебном отдыхе, чтобы вновь научиться ходить без костылей на своих собственных мускулах, так и русская Церковь дорожит теперешней мученической свободой от государственного угнетения. И не пред всяким типом власти склонит свою покорную выю. После нечаянно случившегося отделения Церкви от государства трагически освободившаяся русская Церковь подойдет к будущему режиму или режимам как свободный контрагент для установления новой формы взаимодействия и союза. Степень близости и доверия Церкви к государству будет зависеть от качества власти. Если власть будет неопределенной в религиозном настроении, слишком, так сказать, черновой и неустойчивой, ничего более до-

стойного Церкви, кроме формы отделения ее от режима, нельзя и придумать практически на это переходное время. С режима отделения, может быть, и придется начать. Он особо ценен для переживаемого времени по одному специфическому основанию. Сейчас нерв государственной стройки не в политических формах, а в экономике. Страшная раскачка классовой злобы, кровавых обольщений и разочарований, нигде в мире не втравлена так глубоко в жизнь народную, как в «люте страждущей» России. Без мощного, решительного участия Церкви и преданных ей граждан, творцов нового социально праведного строя, нет никакой надежды выскочить из этого адского котла растревоженных стихий. Все режимы грозят быть атакованными болезненными подозрениями в классовых пристрастиях и несправедливостях. Только Церковь, не зависящая формально от режима, не подозреваемая в чиновничьих ему услугах, способна на этой вулканической почве с успехом выполнять спасительную роль увещателя, проповедника, посредника и творца социального мира. Церковь, связанная тесным союзом с режимом, раз уже оказалась на наших глазах величиной морально бессильной. Тем более этот провал грозит советской церкви, строго говоря, официальной верхушке раболепствующих перед коммунизмом иерархов. При падении большевиков они бесследно исчезнут, как ночной призрак.

Каменный дом строится из камня, деревянный — из дерева. Христианское государство можно построить только из христиан. Это просто было делать в старину, когда покорность вере делала народы монолитной массой. Теперь христиане оказались среди своих народов в меньшинстве. Теперь построить христианское государство много сложнее. Конечно, христианское меньшинство имеет нравственное право быть лидером безрелигиозного большинства. Но загнать это большинство насильственно в рамки церковной дисциплины было бы сумасшедшей идеей, да и признаком кощунственного отношения к предметам христианской веры. Например, государственно

обязательное требование, чтобы все поголовно, веришь — не веришь, безразлично, принимали благодать Таинств Крещения, Миропомазания, Причастия, Брака. Это значило бы, по словам Евангелия, бросать святыню псам... Так было, но так далее унижать Церковь и Таинства недопустимо. Словом, новое христианское государство и не осуществимо, да и немислимо, в ветхих, истлевших облаках прошлого. Достоинству веры и Церкви более соответствуют в наши дни формы правового государства, гарантирующего полную свободу религиозной совести.

Когда мы говорим и должны говорить о восстановлении Святой Руси, мы должны ответственно продумать, как она может реализоваться в теперешней действительности, чтобы не оказаться бессильной мечтой. Идеал Святой Руси еще конкретнее, еще острее, чем даже идея «христианского» государства. На деле, в исторической конкретности, как нет христианства «вообще», а даны только его конфессии: православие, римское католичество и разные виды протестантизма, так нет и христианских государств «вообще», а есть только вероисповедные государства. В применении к нам дело идет о государственности православной. Поэтому для более обоснованной и отчетливой картины построения русского православного государства нам необходимо сформулировать нормальную доктрину взаимоотношений Церкви и государства на основе восточного православия, в его догме и историческом опыте. Ибо мы, восточные христиане, часто не знаем своего идейного богатства и запутываемся в чужом и худшем западном идейном наследстве. В данном случае мы являемся обладателями превосходнейшей и совершеннейшей в сравнении с западными формулой о взаимоотношениях Церкви и государства. Эта формула, при своем, можно сказать, алгебраическом изяществе, обладает сверх того и бесконечной гибкостью, что обеспечивает ей жизненность и приложимость ко всякого рода превратностям государственной истории народов.



ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА (Восточно-православная точка зрения¹)

Восточный богослов в данном вопросе не связан теоретически никакими схоластическими, реформационными и новосхоластическими авторитетами. Основы нашей доктрины мы берем из глубокой византийской древности и прямо, непосредственно комментируем их в свете новой философии XIX—XX вв. Западная мысль под влиянием Рима, которое унаследовано и протестантизмом, рисовала церковно-политическую историю Византии преимущественно с отрицательной стороны, а потому и не дооценивала достоинств византийской доктрины о Церкви и государстве. Между тем, эта доктрина является теоретически наилучшей из всех существующих.

Церковь и государство не должны быть враждебны друг другу. Кесарево и Божие не должны быть в конфликте, но в полной гармонии и согласии, друг другу помогая, но не упраздняя свободы и самостоятельности каждого в его собственной автономной области. По официальной терминологии, это «симфония». Термин ведет свое начало от известной 6-й новеллы императора Юстиниана (VI в.). По ней Церковь и государство суть два божественных дара человечеству, т. е. два порядка вещей, вытекающих из единого источника — из учредившей их воли Божией, и потому, во имя

¹ Эта глава уже была мной опубликована и на немецком в издании Экуменического Совета «Kirche und Welt». II Bd. Genf. 1937. S. 78103, и по-русски в Варшаве. «Ц. и Г.». 1937.*

* Здесь и далее библиографические описания даются, как правило, по оригиналу. — *Ред.*

послушания этой воле, долженствующих быть в полном согласии (*consonantia* — «симфония») между собой. Церковь ведает делами божественными, небесными. Государство — человеческими, земными. Но в то же время государство всемерно печется о хранении церковных догматов и чести священства. А священство вместе с государством направляют всю общественную жизнь по путям, угодным Богу (*Corp. Jur. Can. Nov VI, praef.*). При таком единстве идеальной христианской цели государство и Церковь мыслятся двумя различными функциями одного и того же организма. В Эпаногоге (XI в.) их единство уподобляется единству человека, состоящего из души и тела; каждой природе соответствует управляющая ею власть: императора — телом, патриарха — душой.

Такой язык и такие образы утверждают иррациональность, неопределимость пограничной черты между Церковью и государством, так же, как иррационален простой, но таинственный факт единой и в то же время двухсоставной природы человека. Эти же сравнения связывают диалектику данной проблемы в сознании Восточной Церкви с ее антропологией. Антиномия сочетания «Царства от мира сего», государства, с Царством Божиим «не от мира сего» переживается в религиозном опыте Востока не как абсурд и парадокс, а как последовательный постулат веры в Боговоплощение: «неслиянное и нераздельное», т. е. иррациональное, но в высшей степени реальное сочетание полюсов бытия. Так, догмат Боговоплощения и его вселенская формула стали для восточного мышления тем золотым ключом, который отпирает для него все основные тайны самых трагических антиномий. Эта формула разрешает и для нас норму соотношений Церкви и государства.

Нет соблазнявшей Восток манихейской дуалистической пропасти между плотью и духом, между государством и Церковью, ибо и то, и другое — создание Единого Творца. Как весь мир с его физическими законами есть творение Божие, так точно и человеческое общество с его социальными законами. Библей-

скую и евангельскую антиномию государства и чистой теократии (Царства Божия «не от мира сего») древняя Церковь разрешила не теоретически, а на опыте, с потрясающей смелостью. Римскую империю, своего вчерашнего гонителя, она приняла с триумфом в свои объятия и, без малейших сомнений и колебаний, признала не только своим защитником, но и естественной формой и орудием осуществления Царства Божия на земле, в истории народов. Это — убедительное доказательство антидуализма, антиманихейства Церкви. Мнение протестантских историков, что вступление христианства в союз с Римской империей было падением и изменой Церкви самой себе, есть глубокое недоразумение. Сама Церковь никогда в том не раскаивалась. Она признает этот путь союза с государством своим служением, восстановлением своей нормальной функции, по греховному упорству временно отвергавшейся антихристианским государством. Нормально, чтобы тело (государство) управлялось душой (Церковью) в их естественном, гармоническом, «симфоническом» соотношении.

Этим образом обозначается и естественная иерархия участников «симфонии». Иерархическое взаимоотношение духа и плоти, а стало быть, и церкви и государства, заложено в самом творении. Лишь при условии сохранения этого иерархического соподчинения одного другому исполняется норма сочетания двух сторон тварного бытия в сложном гармоническом единстве. Как тело должно быть послушным и усовершенствованным орудием проявления сил духа, его благих начинаний и осуществлений, так и государство в идеале мыслится послушным и совершенным орудием в распоряжении Церкви, ибо Церковь, а не государство, ведет и полагает самые конечные и верховные цели христианскому человечеству. Она указывает пути к достижению Царства Божия. В этом смысле Церковь всегда «теократична» в чистом, принципиальном смысле этого термина, ибо ей специально открыты и вручены пути «власти Божией» над сердцами людей

и над всем миром. Она — идеальное активное начало. Роль государства в перспективах теократии сравнительно с этим — роль пассивная, или, вернее, второстепенная. Церковь знает, куда ведет. Верующее государство свободно повинуетя этому водительству. Но естественная гармония плоти и духа разрушена первородным грехом. Отсюда — трагическая трудность выполнить в греховном мире эту задачу церковно-государственной симфонии. Чудом воли Божией это искаленное грехом согласие восстановлено в Лице Богочеловека, где Сам Творец сочетался с творением в непостижимое уму человеческому единство, причем человеческая природа Христа воипостасно («анипостатос») включена в ипостась Логоса, сознание Которого естественно доминирует над сознанием человеческим. И в этом иерархическом моменте симфонии критерием служит для восточного богослова халкидонская доктрина. Моральное первенство в органическом единстве Церкви и государства по иерархии ценностей принадлежит, конечно, Церкви, а за ней — ее Невидимой Главе, Единому Истинному Царю-Христу. Только с такой энтелехией государство внутренне и целеустремленно становится орудием Евангелия, Царства Божия на земле.

* * *

Воплощена ли была эта красивая мечта в действительности? Удалась ли «симфония» в истории? И да, и нет. В большей степени нет, чем да. Но *abusus non tollit usum* (лат. — злоупотребления не отменяют употребления. — *Ред.*), грехи и неудачи не дезавуируют системы в ее существе. Проделан великий опыт союза Церкви и государства, «духа и плоти». Как и в нравственном опыте отдельного человека, в историческом опыте отклонение от нормы сказалось в нарушении иерархического подчинения плоти — духу, государства — Церкви. Проявилась ярко обратная тенденция: власти плоти над духом, государства над церковью. Общеизвестны злоупотребления деспотизма византийских василевсов в их управлении

церковными делами. И обратно — грехи сервилизма со стороны епископата. Это дало основание охарактеризовать всю систему симфонии как «кесаропапизм», как некую сплошную ненормальность, как порабощение Церкви. Но это обобщение, ставшее ходячим мифом, должно быть исправлено и во имя исторической точности, и во имя истинности принципа симфонии, и во имя великих исторических достижений, на нем построенных.

Действительно, Восточная Церковь, культивируя теократическую идею христианского государства, должна была дорого заплатить за свою поддержку христианских кесарей. Допуская их как членов церкви к участию в делах церковных, она рисковала внесением в свою деликатную область свободы методов грубой силы. Таков неизбежный контраст природы государства и Церкви и вечный драматизм из синтеза. Идеальная схема симфонии для своего беспорочного функционирования требует христианского совершенства одинаково от церковной и государственной стороны. А так как в действительности этого не дано, то и исторические дефекты неизбежны. Но теократическое призвание Церкви требовало от нее этого опыта. И Восточная Церковь с честью его выполнила в истории, не предавая своей свободы. О том свидетельствует непрерывная галерея героев — борцов за эту свободу — монахов, епископов, патриархов: св. Афанасий (IV в.); св. Максим Исповедник (VII в.); монахи иконоборческой эпохи — Платон, Феодор Студит, его брат Иосиф, Феодор и Феофан «Начертанные»; патриарх Николай Мистик, отвергший четвертый брак императора Льва Мудрого (X в.); Патриарх Арсений, отлучивший императора Михаила VIII Палеолога за узурпацию власти и создавший полувековое оппозиционное движение в Константинопольской Церкви; Патриарх Иосиф, не принявший Лионской унии (1274); Марк Ефесский, не принявший унии Флорентийской (1439), и многие другие. Византийская история — вовсе не иллюстрация сплошного угодничества Церкви перед государством.

Что касается более молодых православных народов и государств, то на их почве система симфонии реализовалась с гораздо меньшим драматизмом и, можно сказать, положительно удалась. Князья не обладали здесь по наследству правами *pontifex maximus* и (лат. — великий понтифик. — *Ред.*) с большей легкостью создавали тип христианских государей. Не имели также поводов волновать Церковь какими-нибудь ересями. Века догматических споров кончились. Христианским князьям оставалась простая задача: хранить в неизменном виде заимствованные от греков догматы, каноны и культ. Дружественность Церкви по отношению к жизни национальностей создавала почти тождественность ее интересов с интересами государств и гармонию действий. Злоупотребления и давление светской власти на духовную были, конечно, и здесь. Но здесь также, в противовес им, мы имеем и множество примеров мужественной защиты канонической свободы Церкви.

Исторически от этой системы симфонии мы получили богатое наследство христианизации всей европейской цивилизации. Соединенными силами государства и Церкви крещены были целые народы и страны: сирийцы, копты, эфиопы, армяне, грузины, болгары, сербы, румыны, русские. Восточная Церковь проявила при этом сравнительно бóльшую, чем западная, гибкость в приспособляемости к жизни не только экуменического организма Римской империи, но и к жизни меньших государств и меньших национальностей. Она создала, не без конфликтов, правда, много национальных автокефальных Церквей. От этой дружбы Церкви с нациями выиграли не только культуры этих народов. Но и сама Церковь в них исторически реализовалась, приобрела свою плоть, ибо из своей палестинской колыбели в лоно Римской империи она первоначально влилась как духовный Израиль, без национальной плоти и крови, и долго была внегосударственным, гонимым, приватным сообществом, во внутренних своих пере-

живаниях оторванным от империи мира сего и эсхатологически устремленным к Иерусалиму Небесному. Союз с государством и народами дал Церкви как бы вновь реальность плотского Израиля, нового избранного народа Божия, спас церковь от докетической, монофизитской отвлеченности, дал ей властное положение в историческом процессе, вручил ей бразды правления в создании христианской, овладевшей всем земным шаром культуры.

Это общее грандиозное достижение должно быть значительным противовесом на чаше весов, когда, по установившемуся шаблону, обычно останавливают внимание изучающих историю только на отрицательных чертах восточной «симфонии».

Но опыт реализации симфонического единства Церкви и государства мог иметь место только в ту древнюю и средневековую эпоху, когда могли существовать в действительности почти монолитные в смысле единой религии государства, с народонаселением почти поголовно принадлежащим к единой Церкви. Эти патриархальные времена на Востоке кончаются с началом турецкого ига (XV в.), а в России — с реформой Петра Великого (начало XVIII в.). В новое время в новообразованных православных государствах водворяются уже системы европейского образца в духе господства государства над церквями (Staatskirchenhochheitssystem) и в духе враждебного Церкви лаицизма. Западные системы не принесли Церквам Востока лучшего положения. Русскую Церковь угнетала более двухсот лет протестантская система Синодального (государственного) управления. Элладскую Церковь — та же система, введенная в 30-х гг. XIX в. немецким правительством. В Румынии режим князя А. Кузы (60—70-е гг. XIX в.) был режимом гонения на Церковь во имя идей французского свободомыслия. В Болгарии режим Стамбулова и князя Фердинанда (1887—1896) угнетал Церковь во имя светского государства. То же было в Сербии (80-е и 90-е гг. XIX в.) при короле Милане. Конституции XIX в. в православных по большинству населения

или исторической традиции балканских странах в различной степени сохраняли начала союза Церквей и государств, но под верховенством последних. Совершенно исключительно по тяжести угнетенное положение Церкви в России под диктатурой коммунизма. Даже буква новейшей (1936 г.), в который раз перередактированной конституции СССР откровенно запрещает Церкви проповедь ее учения, ограничивая ее жизнь только совершением культа в закрытых зданиях со строгим воспрещением малейшей социальной, культурной и благотворительной деятельности. Но помимо буквы конституции, общий режим террора и удушения свободы в действительности для церкви есть режим перманентного гонения. Таким образом, древняя система симфонии, при всех фактических дефектах, была для Востока нормальнее, чем принципы, принесенные на Восток с Запада под именем передовых и более совершенных. Протестантизм, поколебавший идею Церкви и отдавший ее во власть князей, не мог быть образцом для Церкви Восточной. Но также — и римский католицизм, гордящийся достижениями теократической свободы Церкви, ибо теократия Рима привела к глубокому извращению самой сущности жизни церковной. Дух государственного, юридического господствования и властного насилия переселился из *Imperium Romanum* (лат. — Римская Империя. — *Ред.*) в сердце латинской иерархии и духовно уподобил ее «царству от мира сего». Наоборот, самым замечательным, почти чудесным результатом истории отношений восточных Церквей к государствам является полная сохранность на Востоке чистой церковности, чуждой политике. Ни патриархальное средневековое почти отождествление с государством, когда Церковь по необходимости вовлекалась в действия государственные, ни новейшее положение Церкви, гонимой государством, не соблазнили Православную Церковь увлечься политическим инстинктом и стать на путь деятельности или борьбы политическими средствами. Восточная Церковь и в

том, и другом случае, и в привилегиях, и в гонении одинаково осталась глубоко равнодушной, аскетически лишенной вкуса к политической роли. Господство переносит, как служебный долг, гонение — как искушение, с мученическим терпением. Грех государственного властолюбия оказался совершенно чужд ее природе. Она — Церковь в чистом, первобытном виде. Несмотря на чуть не двухтысячелетний послеконстантиновский союз свой с государством, Православная Церковь в сердце своем сохранила первохристианскую чуждость царству мира сего, свое церковное приснодевство. Достоевский своей легендой о Великом Инквизиторе не имел намерения специально оскорблять Римскую Церковь, но он хотел, путем контраста, оттенить и выразить вот эту самую чарующую тайну православия. Наша Церковь, невзирая на внешнюю, часто уничиженную историю ее на фоне разных государств, рассматриваемая изнутри, оказывается одним из феноменов благодатной непорочности, чудом не от мира сего (Ин 15, 19).

Словом, исторический опыт тесной, «симфонической» связи церкви и государства, несмотря на всем известные злоупотребления властей государственных, не должен соблазнять нас — восточных христиан настолько, чтобы в ложном испуге перебегать на платформу бесплодной, скопческой эмансипации от государства. Именно нам-то, православным (а не протестантам), и не к лицу покидать свою высокую миссию христианизации государства, не только внутренней, но и внешней, не только духовной, но и плотской. Зачем пассивно и небрежно отдавать вражьей силе столь универсальную форму коллективного бытия и творчества, как государство? По-монофизитски и даже по-буддийски уходить в беззаботный спиритуализм к великому удовольствию врага всякой религии, модного лаицизма, возомнившего о себе, что он есть бесспорная аксиома, сопротивление которой есть просто признак отсталости?

* * *

Переходим к практическим выводам в приложении к окружающей нас современной действительности. Система симфонии есть один из типов христианской теократии. Но слепым и наивным мечтателем был бы тот богослов и церковник, который не заметил бы, что в нынешней действительности мы не найдем опоры для ее прямого, непосредственного применения. Государство стало совершенно иным по сравнению с Церковью. Оно, как и вся культура, глубоко секуляризовалось, стало чуждо и даже враждебно Церкви. Возрождение, гуманизм, Просвещение, революция — все эти этапы духовной эволюции Европы эмансипировали государство от союза с Церковью, принесли с собой своего рода восстание «плоти на дух», исключили их «симфонию». Мы передвинуты в новый духовный эон, в век секуляризованной культуры. Эта культура и ее форма — государство — ревниво блюдут свою независимость, свой приоритет и даже просто свою суверенность. Светская культура есть высшая для современности ценность, в языческом смысле «бог», которому она поклоняется. Государство — орган и слуга этой ценности. Религия тут ставится не в центре, занятом обожествлением культуры, а в стороне и на периферии, как частность, интересующая лишь отдельных лиц или отдельные группы лиц. Безразлично, будет ли государство монархическое или новодемократическое, т. е. авторитарное, — религии и Церкви в новом правовом государстве отводится, на основе общих гражданских свобод, место в ряду других общественных и культурных функций, каковы: наука, искусство, техника, индустрия, торговля и т. п. Ввиду исторического и национального прошлого христианских Церквей, это место по инерции, конечно, оказывается наиболее видным, привилегированным. Жизнь и деятельность Церквей остается на уровне норм публичного права. Так дело обстоит во многих протестантских странах (Германия, Швейцария, скандинавские госу-

дарства, Голландия, Финляндия), католических (Испания, Венгрия, Ирландия, Италия, Польша) и православных (Греция, Румыния, Сербия, Болгария и др.). Церковь все еще осознается как некий организм особого ранга. Старая, казавшаяся очень радикальной формула Кавура — *libera chiesa in stato libero*, «свободная Церковь в свободном государстве» — все же мыслит Церковь как некий великий, исключительный институт, как некий *status in statu* (лат. — государство в государстве. — *Ред.*). Конституции более новые провозглашают более радикальное начало «отделения Церкви от государства» (Соединенные Штаты, Франция, Бельгия, Чехословакия, Австрия, Португалия). Консервативным исключением на фоне новых демократических парламентских государств является Великобритания, где еще держится старый союз Церкви и государства, не без некоторых уродливостей. Протестантское начало главенства короля в Церкви распространяется частично и на парламент, который голосует по вопросам догматико-литургическим. Это уже не симфония, а какофония.

В системе «отделений» отразилась историческая война против Римско-католической Церкви и ее устаревших суверенных претензий в государстве. Поэтому новые лаические политики проводят принцип «отделения» с явным или скрытым фанатизмом мстителей за прошлое господство Церкви при старом режиме. «Отделение» значит — изгнание Церкви со старых государственных позиций: казенного обеспечения, народного просвещения, обслуживания армий, совершения актов публичного права, брака, метрикации, присяги. Крайним лозунгом этой секуляризации государства и устранением из недр его всяких Церквей был лозунг прежней немецкой социал-демократии: религия есть «частное дело» отдельного индивидуума (*Privatsache*). На деле это ложное, ультраиндивидуалистическое истолкование религии нигде государственно не осуществляется, ибо всем ясно (кроме марксистских демагогов), что религия есть такое же не приватное, а социальное явление, как

наука и искусство, и вся вообще культурная жизнь человечества. Поэтому в новых конституциях религиозные общины и Церкви приравниваются по меньшей мере ко всякого рода другим зарегистрированным обществам, а что касается великих национальных исторических Церквей, то и к так называемым самоуправляющимся организациям в государстве, каковы коммунальные, муниципальные и корпоративные самоуправления. «Самоуправление» для Церкви равнозначает ее канонической свободе, свободе жить и действовать по Евангелию и своим уставам. Там, где современное правовое государство обеспечивает Церкви эту внутреннюю, каноническую свободу, там Церковь и в светском, и «отделившем» ее от себя государстве может жить и исполнять свою учительскую, sacramentalную и моральную миссию наиболее удобным для нашей секулярной эпохи образом. Нет прежней симфонии с государством, нет мощных пособий от государства для миссии Церкви, но нет и вражды и гонения на Церковь. Один только благожелательный нейтралитет государства уже есть большое благо для Церкви. Таким образом, современное правовое государство, если оно не страдает скрытым или явным антирелигиозным фанатизмом, должно быть признано, относительно говоря, нормальным условием жизни Церкви наших дней. Это наилучший компромисс с существенно симфоническим, т. е. теократическим, точнее — христократическим идеалом Церкви, дан в опыте истории. Ибо в таком сочетании «плоть» (государство) живет отдельно от «духа» (Церкви), осуществляя свой примат над духом. Получается своего рода несторианская ересь сравнительно с халкидонской ортодоксией «симфонии».

От этого сравнительно благополучного «несторианского» компромисса, столь характерного для XIX в., в наши дни намечаются два полярных уклона. Потрясения Первой мировой войны привели народы к глубокому кризису государственных настроений и идей. Государства неудержимо начали перестраиваться в духе

разных диктатур. При этом одни авторитарные режимы брали курс на христианизацию государств, на идеал симфонии, другие, наоборот, посягнули на автономное положение Церкви в правовом государстве. Вместе с упразднением или преобразованием демократии в идеократию, в монопольное господство одной доктрины и партии, новые тоталитарные режимы логически исключают и каноническое свободное самоуправление Церкви. Абсолютизирование государства, нации и даже расы является потенцированной реставрацией языческого Рима и порождает эпизоды скрытых или явных гонений на Церковь. Государство-бог отвергает в принципе первую синайскую и евангельскую заповедь и вступает в принципиальный конфликт со всякой монотеистической религией. Положение настолько ясное для христианства, не могущего слушаться людей более, чем Бога (Деян 4, 19), что Церкви остается при этом только лавирование между состоянием терпимости и гонения, внешне, может быть, и урегулированное конкордатом с враждебным ей по сущности тоталитарным режимом. В этом смысле долго задумываться над христианской оценкой тоталитарности государств не приходится. Для религиозной совести ответ прост до самоочевидности: это буйное восстание «плоти» на «дух», человека на Бога, антихриста на Христа. В этом новейшем опыте нам понятным делаются переживания первохристианских писателей, видевших действие демонов в гонительском неистовстве римских властей. Тоталитаризм есть демонизм язычества. Политейократия против христократии. Тоталитарные, т. е. качественно абсолютистские, претензии государств на деле бывают разной напряженности и длительности, как это было и с гонениями в Римской империи. Церкви при этом открывается единственный метод самозащиты — исповедничество и мученичество. К бунту и революции она прибегать не может. И эта моральная сила христианской правоты на наших глазах победила наиболее грубые и безумные наскоки тоталитарных крайностей.

Кроме этих тихих и спокойных побед Церкви, о непродолжительности в Европе увлечения языческой тоталитарностью свидетельствуют и явления обратного порядка. Мы разумеем опыты возрождения вновь христианских государств.

Муссолини, вначале выкинувший чисто языческую теорию государства, вполне выражающего его личное, еще из социализма вынесенное внерелигиозное мировоззрение, после первых же острых конфликтов с Ватиканом одумался и трезво вошел в дружеский компромисс с непонятной ему христианской глубиной совести верующего итальянского народа и римской иерархии. Как его блестящий мир с Ватиканом, давший почетное место Церкви в фашистском государстве, так и примеры умеренных диктатур Испании, Португалии говорят о том, что нарождающийся новый тип корпоративной и авторитарной, преобразенной демократии, независимо от республиканской или монархической формы правления, может, следуя духу времени, вновь повернуть к дружбе с Церковью и к новым формам союза с нею. Это, конечно, не древняя «симфония» и даже не просто прежние национально-традиционные союзы Церквей и государств. Это видоизмененные формы свободного, автономного существования Церквей в рамках правовой государственности, т. е. в сущности это — господствующий в Европе тип соглашения и совмещения Церкви как привилегированной корпорации, с государством как с сувереном. Комбинация чисто договорная, юридическая, лишенная всякой теократической мистики. Выражаясь условно — все еще тоже «несторианство», разделение двух природ, о котором мы говорили выше.

* * *

Практический и тактический вопрос в обстановке современной действительности сводится к тому, нужно ли Церкви прямолинейно добиваться союза с государствами, которые в прошлом

разорвали или коренным образом видоизменили этот союз, или, не тратя сил на восстановление этого расторгнутого историей «брака», оставаться в невольном «разводе» с государством и творить положительное, конструктивное церковное дело, пользуясь свободой развязанных рук? Наш восточный опыт, заостренный в трагическом русском опыте, побуждает нас склоняться к практическому предпочтению в настоящий момент позиции максимальной независимости Церквей от государств, т. е. использования всех выгодных для Церкви сторон столь широко распространенного в действующих конституциях принципа отделения Церкви от государства.

Что же, отступаем мы от идеала «симфонии» во имя лучшей системы? Ничуть. Но для непосредственной реализации симфонии в живой современной действительности нет опоры, нет данных. Вредно быть мечтателем и иллюзионистом в области религиозной. Изменившийся эон требует от ответственных деятелей Церкви трезвого реализма. Нет уже в природе вещей тех монолитно-христианских народов, той сплошной, послушной голосу и авторитету Церкви массы, которая составляла тело древних христианских государств. Разноверные и обезверившиеся нации создали светские, лаические, внеконфессиональные государства. Их правительства не имеют права по конституции вести конфессиональную политику. Вера и Церковь — дело не государственной власти, а только той части народа, тех групп лиц, которые, по свободному самоопределению, принадлежат к данной религии, к данной Церкви. Церковь есть частная, а не универсальная, всеохватывающая организация в недрах нации. Государство и Церковь не единый организм с единой конечной задачей — вести соединенными усилиями крещеный народ к евангельскому Царству Божию. Нет, у государства одна своя, собственная верховная цель: вести народы к земному благополучию и накоплению ценностей человеческой культуры. У Церкви — своя:

спасать души верующих от этого ограниченного земной жизнью идеала, от этого нового язычества, делать людей сынами Евангелия, а все земное благополучие и всю культуру с опекающим их государством вновь покорить внутренне Христу — Единому Истинному Царю единого истинного Царства Божия, начинающегося здесь, на земле, в процессе человеческой истории и продолжающегося в вечности, в царстве духа и в искупленном и преображенном Космосе. Это и есть кафолическая задача и природа Церкви. Теократия, точнее, христократия Церкви состоит в том, что только она одна есть единственное «все»: и Бог, и человек, и все тварное бытие, преображенное и прославленное в мистическом теле Христовом. Вне этого — все только части, мнящие себя целым. Слепое в своей безрелигиозности, лаическое государство не видит того, что Церковь включает в себя и благословляет все высшие его задачи. Оно мнит себя верховным целым и ревниво утверждает свою независимость от Церкви. Вместо симфонии царит состояние конкуренции, вооруженный нейтралитет в лучшем случае. Церкви остается, как мудрому педагогу, вести ограниченного ученика по пути евангельского просвещения не прежними авторитарными путями, как в древней симфонии, а путями окольными, сложными, утонченными, не в порядке дисциплины, закона и повиновения, а в порядке убеждения, духовного влияния и внутреннего превосходства. Это и есть пути новой теократии Церкви в невольном отделении от нового государства, но в упорном его покорении своему духовному влиянию силами и средствами чисто духовными. Задача бесконечно трудная и героическая, но еще более доблестная, еще более славная, чем более простая задача периода после Константина Великого, когда Церковь была в «законном браке» с государством. «Брак» закончился «разводом», и мы вступили снова в доконстантиновский период раздельного жительства и даже гонений. Но Церковь

в этом положении, лишившись известного комфорта и внешнего благополучия, вновь приобрела большую меру своей внутренней свободы, всегда возрастающей в крестоносные моменты гонений. «Изгнанная» революционными идеологами «из государства», или, по их эвфемистической формуле, «отделенная от государства», она этим не была еще отделена от нации и народа.

Дело в том, что само государство, как оно ни претендует в последней тоталитарной фазе на универсализм, в своей новейшей эволюции претерпевает, в сущности, необычайное сужение своей реальной компетенции. Это во времена детства человечества государство по преимуществу и как бы одно творило культуру. С возмужанием народов и ростом самосознания свободной творческой личности роль реального творца культуры перешла к свободному человеку, в свободном сотрудничестве с другими и индивидуально, и общественно совершающему свое служение лишь под верховным, координирующим и регулирующим контролем государственной власти. Сколько бы ни шумели молодые поколения, увлекаясь милитарным ритмом своей коллективистической дисциплины, раз рожденного историей свободолюбивого гражданина XIX—XX вв. ни им, ни кому другому заковать в цепи муравьиного безличия более не удастся. Именно на этой, внутренне ценной, элементарной единице свободного человека и строится вся культура и самый механизм государства. Именно на этих догосударственных, свободно-общественных силах нации и покоится возможность животворящего, а не мертвящего, суммирующего их аппарата государственности. Авторитарный строй с фашистской или солидаристской дисциплиной не есть сам по себе творческая сила. Он только более или менее искусный организатор творческих усилий наций. Жизнь экономическая, социальная, культурная, духовная самодеятельно движутся в нации по своим собственным путям, требуя себе всяческой помощи от государственного аппарата, но тяготясь его чрезмерным

контролем и даже замирая в случаях такой безмерности. Жизнь наций творится преимущественно спонтанными общественными силами, а не бюрократией. «Король царствует, но не управляет», — этот принцип парламентских монархий вполне применим к природе власти нового правового государства. Государство властвует, но далеко не управляет жизнью наций. Нации самоуправляются. Комплекс самоуправляющихся специальных функций жизни нации в общей раме государства — вот что характерно для новой государственности. Государство как комплекс всех юридических правоотношений, существующих в недрах нации, тем сильнее и жизненнее, чем оно полнее опирается на эти живые клеточки своего организма. Эти клеточки, эти объединения с бесконечным разнообразием их задач и специальностей и составляют основную ткань, плоть самой по себе довольно формальной и абстрактной государственности. Эта корпоративность — девять десятых всего состава государства. Это самая живая и близкая к быту граждан сторона государственности. Это среда, где царит дух свободы. Этой корпоративностью и общественностью действие государственного принуждения оттесняется в более узкую область армии, полиции, бюрократии. Так было в Европе до опытов фашизма и нацизма, которые и всю свободную общественность одевали в казенные мундиры и превращали в механические орудия своей диктатуры. Естественно, место Церкви как автономного, самоуправляющегося союза именно в лоне корпоративности и общественности, в ряду других таких же свободных ассоциаций, а не обязательно в союзе с армией, полицией и бюрократией, т. е. специфической сферой государства. Нет другой опоры, нет другого места и для связи Церкви с жизнью наций, как только в недрах стихии общественной, корпоративной, в форме независимого от государственной бюрократии, от государственного

штампа свободного религиозного сообщества. Таким образом, в новом государстве место Церкви естественно предуказано. И Церковь должна оптимистически осознать и использовать все выгоды этого своего нового положения. «Отделенная от государства», она не вне жизни, а наоборот, в самом центре ее и притом со свободными руками. Не о симфонии с государственным аппаратом ей приходится тосковать. Она уже в «симфонии», в союзе с живыми силами нации, она не лишена средств для теократического влияния на жизнь.

Она имеет для выполнения этой задачи новых союзников — силы общественности, живущие и расцветающие заодно с нею в атмосфере свободы, а иногда и в конфликтах с государственной властью. Пути теократического служения Церкви в наше время, можно сказать, «демократизировались», вернее — вообще эмансипировались от государства. Чтобы воплотить дух Церкви в жизни, ныне с большим успехом, чем к королям и парламентам, нужно обращаться за поддержкой к свободным, творящим культуру силам общества.

Особенно ценно в этой новой симфонии Церкви с обществом то, что она сохраняет свою внешнюю и внутреннюю свободу — залог ее теократической силы. А наше время неотступно призывает Церковь к ее подлинно теократической интервенции в жгучие вопросы современности со всей силой ее свободного от государственной зависимости авторитета. Между тем, длительная история тесного союза Церкви с государством потребовала от Церкви приспособления ее духа к позитивным интересам государств и национальностей. Христианство и Церковь не могли до какой-то степени не обмирщиться, не стать «прирученными» и покорными в будничной политике государств. Но Евангелие своей недостижимой высотой, своим «небесным радикализмом», своим превосходящим всякую революционность идеалом самоотречения в святости разрывает тесные узы нашей

плотской, основанной на языческом эгоизме, социальной морали. В союзе с государством Церкви незаметно пожертвовали своим евангельским максимализмом и переработали его практически в покладистый минимализм, удобный для языческой, натуральной среды государства. Из солидарности со своим союзником-государством Церковь инстинктивно скрывала свой первоначальный, пророчески-огненный, эсхатологический критицизм в отношении к мировой культуре, государству и нации. Острые пророческого, энтузиастического, евангельски радикального духа Церкви было неудобно государству. И он находил себе исход, преображаясь в аскезу, в культ, в созерцательный мистицизм. И — угасал... Прошли многие века. И вот эмансипировавшееся от Церкви человечество нашло свой собственный дух пророчества, быть может, темный и демонический, но властный и увлекающий массы. Создание обновленной, улучшенной техникой и научным знанием жизни на земле и более совершенного, справедливого социально-экономического строя стало предметом этого светского пророчества, питающего мечту о земном рае. Таким образом, «царство от мира сего», строительство вавилонской башни украшается духом пророчества, в то время как Церковь позволила совсем атрофироваться ее пророческим крыльям от их бездействия в союзе с государством. В наши дни Церковь, не только Западная, но и Восточная, твердо сознала свой долг выйти из состояния безразличия и бездеятельности пред лицом этого мирового безрелигиозного строительства. Она сознала первоначальную важность своей социальной миссии, ибо здесь открывается пред ней воистину теократическая проблема. Она осознала, что евангельское откровение в состоянии превзойти своим праведным социальным максимализмом все обольщения безбожных социальных реформаторов. Но христиане с их социальным учением и социальной активностью приходят на поле борьбы с большим запоздани-

ем и часто проявляют большую нерешительность. Им не удастся показать на деле потенциальный максимализм Евангелия в сфере социального строительства. Тут обнаруживается минимализм, который выработался в Церкви от союза с государством. Государство пред лицом радикальных проблем жизни естественно, по инерции служит защитником существующих порядков. Церковь, идущая о нем нога в ногу, вовлекается в этот минимализм. Дальше компромиссов со своим идеалом пойти не может и в накаленной до болезненности чувствительной атмосфере социальной борьбы заподозривается в корыстном пристрастии к господствующим классам. Чтобы сметь свободно дерзать, обнаруживать свой социальный максимализм в конкуренции с материалистическим социализмом, Церковь должна быть независимой от государства, от прежних тесных форм союза с ним. Так выясняется тактическая директива настоящего момента для Церкви: быть свободной от искажающих ее лик и ослабляющих ее пророческие силы тесных уз с государством, ради усиления ее социальной миссии.

К тому же выводу приводит нас и проблема мира, которого бессильно ищут народы, измученные войнами, в чем Церковь, юридически связанная с нациями и государствами, не в силах им помочь. Все бывшие до сих пор протесты отдельных Церквей против войн и духа войны вообще должны быть признаны бессильными, практически бесплодными, даже жалкими и роняющими престиж христианства, долженствующего звучать над миром властно, как громы Синая. И ясно, почему они слабы, половинчаты, полулицемерны. Потому что в них обычно слышатся отголоски тех частных, разделяющих, а не объединяющих человечество патриотических интересов, которыми ослеплены частные Церкви по связи со своими национальными государствами. Уже чистую карикатуру на свободный голос Церкви представляет собою недавняя искусственно шумная пацифистская агитация советской церкви.

Жалкая рабья услуга демоническому лжецу, готовящему военный аппарат для порабощения всего человечества. Против войны в силах протестовать по-настоящему только сверхнациональная и сверхгосударственная инстанция, т. е. воистину Вселенская Церковь. А таковой величины, конкретно организованной, пока не существует. И безбожному, революционному интернационалу христианский мир еще не может противопоставить свой истинный, евангельский интернационал, т. е. Церковь Вселенскую.

Логическая цепь приводит нас снова к тому же корню слабости Церкви и в деле объединения христианского мира, в вопросе о соединении Церквей. При всех других причинах трагического факта распада Церкви на враждующие части, ее слишком тесная, пассивная связанность с местными интересами нации и государства служит, несомненно, значительным препятствием к разрешению этого огромного вопроса, ставшего перед Церковью в наши дни с новой и тревожной остротой. Объединиться в единый все-ленский союз, сначала хотя бы внешне, ради кооперации, могут Церкви только в плане сверхнациональном и надгосударственном. И только через такой союз могло бы усилиться их авторитетное евангельское воздействие на всю светскую, обьязычившуюся цивилизацию: на тоталитарные претензии государства, на войны, на социальную несправедливость, на бесчеловечность коммунизма, на слепоту национализмов, на всякое мировое зло и неправду.

Эмпирическая проверка на опыте последствий отделения Церкви от государства также внушает нам уверенность в успехах Церкви исключительно в зависимости от ее внутренних, благодатных сил, а не от внешней помощи государств. Северо-Американские Соединные Штаты первые при своем основании формально ввели в конституцию принцип отделения, но роль религии в жизни общества и государства там значительнее, чем в Европе. Вероятно, она была бы еще значительнее, если бы само христианство там было представлено не множеством распыленных протестантских

формаций (denominations). Такая крепкая организация, как Римско-католическая Церковь, в Соединенных Штатах дала блестящее доказательство того, что для процветания Церкви вовсе не требуется официального покровительства гражданской власти. Там римский католицизм за несколько десятилетий, правда, отчасти благодаря приливу эмиграции из католических стран Европы (Ирландии, Италии, Венгрии, Польши), но главным образом благодаря условиям свободы от государства, вырос в огромную величину до 30 миллионов последователей. В Мексике, стране католической по населению, но где конституция отделяет Церковь от государства, римско-католическая Церковь вынесла ряд гонений и особенно недавнее жестокое гонение и морально и фактически победила антирелигиозное правительство. В Англии необычайный рост Римской Церкви со времени ее легализации в XIX в. (до 10 миллионов) объясняется ее совершенной независимостью от светского правительства, в то время как престиж национальной Англиканской Церкви подрывается без нужды устарелой формой ее связи с государством, особенно уродливо отразившейся в недавнем абсурдном голосовании светским парламентом ее догматико-канонического исповедания — *Book of Common Prayers* (англ. — Книга общих молитв. — *Ред.*). Во Франции как гонение на Церковь великой революции было причиной католического возрождения в начале и в половине XIX в., так только к усилению и очевидному расцвету духовных сил Церкви послужила и антирелигиозная атака на нее в виде закона 1905 г. об «отделении».

Итак, отделение Церквей от государств, задуманное антирелигиозными философами и политиками как тонкая форма гонения вместо древней откровенной и грубой, снова обращается для Церкви, как древние гонения вместо смерти — к жизни и воскресению. Архаическая форма «симфонии» антиквирована ходом истории и в буквальном виде теперь неповторима. Ослабленные формы ее в виде государственного протектората над Церквями скорее усыпляют

силы Церкви и частично насилуют ее совесть. Такова, например, излишняя и постыдная для нашего времени форма государственного давления на совесть православного народа — насильственное введение нового календарного стиля. Это давление создало своих мучеников и исповедников в Финляндии, Эстонии, Румынии и Греции. Вместо «симфонии» старого типа жизнь создала, под формальным режимом «отделения», симфонию реальную, новое соединение Церкви с душой наций и культур. Не номинальное и только кажущееся цельным, а реальное, хотя и частичное, так сказать, молекулярное, но христианизирующее систему жизни чрез влияние изнутри духовных сил Церкви. Эта новая, внутренняя симфония Церкви с социальной жизнью народов по существу является продолжением и выполнением идеала прежней, но в измененных условиях, современности. Теперь к Церкви реально, статистически принадлежит то или иное меньшинство среди нации. Не символически и иллюзорно, а подлинно с этим меньшинством и находится в «симфонии» Церковь. И через это меньшинство и преобразует духовно все целое. Церковь всегда помнит притчу о зерне горчичном и о закваске, квасящей все тесто. Историческое обетование византийского метода огосударствления Церкви, для ускорения создания Царства Божия в человечестве, не производит никакой катастрофы в этом теократическом устремлении Церкви. Не огосударствленная сама, свободная в отделении от государств, Церковь тем энергичнее оцерковляет все области жизни, тая в себе идеал и надежду когда-то в конце концов оцерковить и самое государство — мечта православия, выраженная Достоевским в заключении речи старца Зосимы.

Так в лабиринте разнообразных исторических и современных казусов церковно-государственных взаимоотношений православный богослов всегда судит, оценивает и практически руководится традиционным идеалом «симфонии», с математической

точностью соответствующим универсальному компасу восточно-богословской мудрости, гениально выраженной в халкидонском вероопределении.

«Подымая знамя Святой Руси, т. е. тысячелетней Великой России, морально вскормленной православием, и воздавая именно этой России подобающую ей честь за ее высшие достижения в прошлом, мы не считаем для себя ни обязательным, ни мудрым — проповедовать утопическую механическую реставрацию, т. е. реставрацию внешних церковно-государственных форм России. Они подлежат неумолимому закону эволюции, отмирания их устаревающих оболочек. Но сама суть исторически уже достигнутого заслуживает пристального внимания и историков, и практических политиков. Таков, например, вопрос о норме политического строя объединенной России и о соответствующей ему канонической форме строя Православной Церкви. Исторически мы имели его, начиная с Ромейско-Византийской империи, в форме христианской монархии, миропомазанной и включенной в каноническую систему управления внешними делами Церкви. “Император (василевс) есть епископ внешних дел Церкви” — это формула Константина Великого. Это не было насильственным “захватом”, непрошенным и противоестественным “вмешательством” извне в дела Церкви, фактом “отрицательным”. Это было канонически узаконенным видом служения монархической власти на благо самой Церкви. И для богословского (а не заимствованного из светской публицистики) уразумения связи Церкви с государством, по аналогии связи души с телом, это была самая естественная и нормальная форма. Почему нормальная? Да потому, что она воплощалась не в абстракции, а в живой личности, т. е. в личной совести, личной ответственности перед Богом. Для Церкви василевс-царь был преданным сыном, по долгу присяги хранителем православия, живой античной христианской совестью, на которую Церковь имела право и возможность духовнически

влиять, в которую, как в сосуд, для того и предназначенный, она могла вкладывать благодать своих таинств. Разве Церковь может реализовать благодатную связь не с единоличной, а с коллективной и переменчивой властью? Разве мыслимо, например, миропомазать какой-то разноречивый сенат или все время сдуваемый политическими ветрами, как осенние листья с деревьев, летучий состав министров, к тому же разноречивых и просто антирелигиозных? Пора серьезно понять тяготение нашей иерархии к монархическому строю в христианском государстве, а не смотреть глазами ровно ничего тут не смыслящих позитивистов. Они не в состоянии увидеть ничего другого, кроме классовых вождений и тоски о “потерянных привилегиях”. Отмежевываясь от этой слепой, все опощающей точки зрения, мы продолжаем быть консерваторами полнокровного идеала симфонии. Пока реальная обстановка не открывает возможности проведения этой симфонии в традиционном виде, мы не отступаем пред новыми, не прямыми, а лишь косвенными формами ее реализации. Однако мы и в порядке объективной философии истории, и в порядке субъективной оценки не можем не разделять искреннего плача православных русских сердец об утрате миропомазанного защитника Церкви, главы православного народа. Во всяком случае, нам не по пути с политиками, садистически забивающими колы в могилу православного царства. Но мы не впадаем и в апокалиптический пессимизм. Не останавливаемся на одной защитной позиции. Не теряем наступательную энергию к благоустройству Церкви и развитию ее влияния при всех перипетиях исторического времени, при всех радикальных изменениях внешней обстановки»¹.

¹ Мы здесь цитируем несколько тирад из текста нашей статьи «Православие и Россия» в американском сборнике «Православие в жизни». Нью-Йорк, 1953. С. 204—207.



БЛАГОУСТРОЙСТВО ЦЕРКВИ РУССКОЙ¹

Создать тот или иной род симфонии с государством или народом может только сильная духом и на здоровом каноническом начале организованная Церковь. Другими словами: одной из основных предпосылок построения Святой Руси является соборное благоустройство Русской Церкви, слывшее при старом режиме под громким и несколько устрашающим термином «реформы». Дело идет о простом исправлении ошибки Петра Великого, искалечившего управление Русской Церкви по неправославному протестантскому образцу. У нас есть достаточно церковных «ревнителей не по разуму», которые не допускают никакой мысли о «реформе». Не говорим уже о грубых политиках, правых и левых, ничего не думающих об этом. Между тем печальный опыт сравнительно недалекого прошлого доказывает невозможность приближения к идеалу Святой Руси в общекультурной и государственной сфере без канонического восстановления самой Церкви. Одной из глубоких причин русского крушения 1917 г. было бессилие ведущих сил России создать живое, а не словесное только возрождение идеала Святой Руси в синтезе со светской, культурной, Великой Россией. Синтез этот вдохновлял и некоторые императорские правительства, например, Александра III и Николая II и их советников — Каткова,

¹ Сравните мои статьи: «Временное Правительство и Русская Церковь», «Современные Записки». Кн. 52. Париж, 1953. «Революция и Собор 1917—1918 гг.», «Богословская Мысль». IV. Париж, 1942. Французский перевод в «Russie et Chretiente». № 1—2. Paris. 1950.

Победоносцева. Но возрождения идеала не получилось и не могло получиться. Мертвенность и худосочность их мечты о Святой Руси зависели от подавления и угасания стихии христианской церковной общественности. Церковь, удаленная при синодальном строе от участия в стихии общественной активности, бессильно созерцала, как эта стихия, без ее участия, слагалась в силу прямо антихристианскую, а потому и антигосударственную. А носители власти не имели смелости вернуть вовремя Церкви ее соборную жизнь, т. е. ее самоуправление. Лишь на почве канонической свободы Церкви могла сложиться церковная общественность. И на почве последней — христианская общественность в государстве. Только на христианской общественности можно строить христианское государство, т. е. достигать в современной обстановке идеала Святой Руси. Таким образом, так называемая «реформа» Русской Церкви должна быть понята, осмыслена и реализована на деле. Только тогда можно надеяться начать не мечтательно, а деловито строить по православному идеалу нашу государственность. Этот вопрос об устройении нашей церковной жизни, изуродованной Петром Великим, является не каким-то «поповским делом», а основным вопросом нашего гражданского национального строительства. И ради этого мы — миряне должны понять и поднять его на свои плечи и вместе с иерархией.

Православная Церковь для нас — первоисточник нашей духовной силы в борьбе за Святую Русь. Нельзя потому мириться с тем фактом, что этот кладезь чем-то засорен или так плохо оборудован, что из него трудно достать все нужное количество живительной влаги. Церковь в ее истории часто доводится людской небрежностью и слабостью до оскудения и даже одичания, как это случилось со многими нашими сестрами — восточными Церквями. Русская — самая богатая и мощная из них. На ней лежит наибольшая ответственность за судьбы православия во всем мире. Тем опаснее ее неблагоустройство.

Суть этого неблагоустройства, вся глубина дефективности петровского синодального строя должна быть понята каждым сознательным гражданином России, не говоря уже о верующих членах Церкви. Дело не в историческом анекдоте, как Петр, невзлюбивший «бородачей» за сопротивление его реформам, отменил единолично Патриарха и поставил на то же самое место «соборик» архиереев. Такой миф не без умысла поддерживался в официальной литературе синодального времени. В том-то и дело, что не «на то же самое место», ибо «место то самое» и было уничтожено. Точнее: было уничтожено то, что наполняло содержанием это место. А наполняла «это место» власть Церкви — *jure divino* (лат. — по Божескому праву. — *Ред.*), независимо от государства соборно создавать для себя законы и соборно же управляться по ним. Правда, *jus divinum* (лат. — Божеское право. — *Ред.*) — власть учить, совершать таинства и вязать и решать совесть верующих была за Церковью оставлена. Но и ее функционирование было заново стеснено. Вне спора, государство имеет право, оберегая свои интересы, контролировать и ограничивать внешнюю деятельность Церкви в народе, обществе, государстве. Но отнимать у Церкви ее каноническую власть небесного происхождения оно не имеет права. Физическую возможность насильственного, незаконного отнятия оно, конечно, имеет. Петр, как и сотни деспотов до него, эту физическую возможность использовал. Он отнял у Церкви ее власть соборного самозаконодательства и самоуправления и взял ее себе «яко христианский государь» (по его выражению). Для осуществления этой власти Петр создал министерство (Духовную Коллегию) = Синод. Члены Синода, как не церковного, а уже государственного учреждения, должны были присягать императору как своему «верховному судии», как единственному источнику власти на территории России, с упразднением подобного же, духовно независимого источника церковной власти в лице епископов. Этим был зачеркнут самостоятель-

ный соборный источник церковной власти Синода, его «небесная» (а не государственная) юрисдикция, упразднена каноническая свобода Церкви. И это было не случайной, неудачной или излишне грубой подробностью Петровых реформ. Это было одним из звеньев великой западной реформы XVII—XVIII вв., логически связанным с другими ее звеньями. Это была революция во всем культурном и государственном мировоззрении России, поведшая к глубокому внутреннему распаду в национальной душе народа. Отсюда родилась бесцерковная русская интеллигенция, а с другой стороны — замкнувшееся в недоверии к ней средневековое простонародное сознание. Этот раскол был фатален для дальнейших судеб в империи и Церкви.

Петр в своей церковной реформе не был капризным выдумщиком. Он исполнял зовы своей эпохи. Мы — восточные христиане и восточные европейцы, как члены единой семьи христианской цивилизации, неизбежно должны были пережить в свой черед переход от теократического средневековья к новогуманистической эпохе. И тремя веками позже Запада этот европейский процесс нас захватил и переломал. Средневековая оболочка нормальной «симфонии» и теократии на Руси кончилась уже со времени конфликта Патриарха Никона с царем Алексеем. Кончилось согласие Церкви и государства как равноправных союзников в достижении единой цели: руководства христианского народа к Царству Божию. Государство русское восприняло сначала в неясных тенденциях, а при Петре — до революционности резко новую идеологию так называемого «естественного права» (*jus naturale*) в отличие от *jus divinum*. По этой идеологии, у государства своя, независимая от Церкви и неведомая Церкви задача. Задача не религиозная, не небесная, а земная, так называемое «общее благо» граждан. Выражаясь языком, нам современным, — позитивная, земная культура. Этой, тоже единой, но уже, наоборот, не небесной, а земной цели должно быть подчинено все, что существует на

данной территории и под данной властью. Власть государства абсолютна. Для особой независимой власти Церкви, хотя бы эта власть и была иной, духовной природы, в государстве нет места. Религия, Церковь, духовенство — это только специальные функции общего дела граждан во имя «общего блага». Все — слуги одной, отныне уже не религиозной, а светской задачи. Это секуляризация идеала государства, полярно противоположная его прежней теократической цели. Петр Великий сознательно усвоил этот идеал государства и осуществлял его со свойственным ему энтузиазмом и неумолимым деспотизмом.

Символом и формой византийской теократической симфонии двух властей было возглавление единого церковно-государственного организма двумя высокочтимыми фигурами: царя и Патриарха. Такое раздвоение пред лицом новой идеи исключительного, абсолютного верховенства государства должно было быть уничтожено. И Петр осмелился его уничтожить. Увлеченный протестантской системой государственного верховенства над Церквями (Staatskircheithocheit), Петр внимательно изучал ее применения в Англии, Голландии и Германии. Затем, вводя систему коллегий в государственном управлении, главным образом по образцу скандинавских стран, Петр и для заведывания Церковью и религиозными делами других вер учредил в 1721 г. Духовную Коллегию, переименованную только по ее открытию, согласно просьбе архиереев и здравому смыслу царя-реформатора, в «Священный Синод». Так явилась новая, небывавшая в восточной канонике форма высшего управления одной из поместных Церквей. Суть перемены тут не во внешней замене единоглавия многоглавием, а в уничтожении церковного происхождения этой реформы власти и управления в Церкви. Коллегия Синода, члены его, безо всякого участия и ведома епископата и всей Церкви, просто назначались и увольнялись прямо светской властью, государем, по представлению его министра («обер-прокурора»), безо всякого срока и очереди,

когда и как того хотела светская власть. Так прямо и значилось в Основных Законах Российской Империи, что «Верховная Власть в церковном управлении действует посредством Святейшего Синода, Ею учрежденного». Синод был не церковное, а государственное учреждение, одно из министерств, которое законодательствовало и управляло «По указу Его Императорского Величества». По природе антиканоническая, эта новоизобретенная форма церковного управления Церковью иерархически была задним числом легализована. Восточные патриархи, вероятно, не без приятного удивления, узаконили такую государственно-синодальную форму, испрашиваемую чужаками-русскими. Ведь с XVI в. русские усиленно добивались от греков учреждения в Москве патриаршества, а греки всячески этому противились, считая все новые негреческие Церкви недостойными патриарших титулов. Теперь же русские собственными руками сняли с себя свою церковную голову.

Двести лет наша Церковь прожила под режимом европейски-светского государства. Двести лет она была лишена своей полноправной соборности, выборного начала и вообще всего самоуправления. Двести лет она выносила разнообразные нажимы на ее совесть, иногда почти унижения ее достоинства и терпеливо ждала своего канонического освобождения. Мартиролог ее довольно велик и трогателен. Правда, давление светского государства значительно смягчалось тем, что русские императоры признавали себя прямыми преемниками византийских и московских царей — защитников и покровителей православия. Церковь любовно поддерживала эту идею и закрепляла ее традиционным священным коронованием. Видимость старой теократии сохранялась, но основными законами империи и строем и техникой синодальной администрации теократия ничуть не оправдывалась. Церковь, лишенная соборной свободы, была не в симфонии с империей, а в подчинении ей.

Чем была сильна древнерусская Церковь при ее каноническом строе и чем стала слаба при синодальном? Старомосковская Цер-

ковь имела под собой широкую и твердую базу для своей моральной независимости не только в самоуправляющемся приходе — этой элементарной ячейке соборности и затем в соборе всей поместной Церкви, но и в обширных и богатых земельных имуществах, которым завидовало государство. Эта форма материальной базы Церкви не может считаться вполне нормальной. При восходящем историческом росте государства она становилась нетерпимой и должна была рано или поздно ликвидироваться. Но *de facto* в свое время она была мощным подспорьем церковной независимости. Еще при царе Алексее, а затем при Петре церковные имения были взяты в управление государством, а церковным учреждениям выплачивались грошовые суммы «по штатам», пока при Екатерине II и самые титулы церковных имений не были упразднены окончательно. Зависимая от государства служебно и материально, церковная иерархия приобрела чиновничье, бюрократическое самочувствие. Характерные черты его: утрата чувства общественной связи, одиночное чувство ответственности пред лицом своего ближайшего начальства, отсутствие инициативы, пассивность («Это меня не касается»... «Это по другому ведомству»... «Это повредит моей карьере, получению наград» и т. д.). В то время как широкие круги народа всех сословий, помимо своей службы государственной власти, привыкли, даже при отсутствии выборного начала, профессионально и общественно организовываться для развития и улучшения многих сфер национальной деятельности, духовенство вместе с чиновничеством держалось в стороне от этого инициативного и творческого русла общей жизни. Бессоборность логически привела церковную иерархию и к безобщественности. Полицейско-бюрократический строй старого режима, исключивший из себя общественность и этим толкнувший ее в революционное вырождение, культивировал, награждал и закреплял эту безобщественность Церкви. Церковь удалилась от руководства всей полнотой национальной жизни, оторвалась от участия в самой жи-

вой, злободневной и освежающей общественной работе. Церковная мысль, слово, проповедь, литература, миссия и учительство приняли суженный и холодный тон оправдания и поддержки только официальных мероприятий власти. Мертвенность сковывала уста даже самых талантливых и блестящих церковных витий, которыми не скудна была земля русская. Такое антиканоническое, еретически-протестантское связывание Церкви государством повело в конечном счете и к самоподрыву светской власти. Государство располагало в лице духовного сословия послушным ему «ведомством», как бы армией в рясах, а не свободным советником и полезным, авторитетным критиком. Православная теократическая брачная симфония, замененная протестантской субординацией, превратила Церковь из жены в безавторитетную прислугу. В критическую минуту смутного времени XVII в. теократическая Русская Церковь была для государства моральной опорой, даже заменой. Теперь, при крушении старого режима, этой властной замены, этого alter ego у государства в лице Церкви не оказалось.

В 1917 г. Русская Церковь выпала из рамок охранявшего и вместе сковывавшего ее «брачного» союза с императорской властью. Она «овдовела» и осталась на свободе со своей наболевшей потребностью в большом ревизионном и учредительном Соборе. Этот краткий исторический миг своей свободы Русская Церковь на своем I Всероссийском Соборе (1917—1918), прерванном большевиками, использовала для восстановления своего канонического самоопределения. Русская Церковь в обстановке полнейшей свободы от какой-либо государственной указки и, наоборот, в борьбе с большевистскими насилиями, на этом, для нее учредительном, Соборе создала себе заново свою волю, через своих выборных уполномоченных 564-х депутатов (в т. ч. 80 епископов, 149 пресвитеров, 24 диакона и псаломщика и 299 мирян) всю конституцию своего самоуправления на каноническом древневселенском и своем традиционном древнерусском начале соборности. По соборному постановлению

от 04.11.1917 г., «В Православной Российской Церкви высшая власть — законодательная, судебная и контролирующая — принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян. Управление церковное возглавляется Патриархом. Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору». Собор вне всякой зависимости от государства учредил и выбрал два высших, действующих под председательством Патриарха, учреждения: Священный Синод и Высший Церковный Совет. Определениями Собора 01—09.02.1918 г. установлен строй епархиального управления по существенной аналогии с высшим. Место Патриарха здесь заменяет выборный архиерей, место Собора — Епархиальное Собрание (Съезд), место Синода и Высшего Церковного Совета — Епархиальный Совет. Все основано на выборном начале, и везде в нужных случаях участвуют и клирики, и миряне. Наконец, 08.04.1919 г. Собору удалось утвердить «Приходский Устав», давший прочную организацию элементарной, самоуправляющейся единице церковного тела. Этот скромный закон о маленьком предмете — приходе — был, как и показной стяг патриаршества, символом утверждения канонической свободы Церкви. Символом воплощения, начиная с первичной ячейки церковного союза, существенного для православия начала «соборности», которым мы с правом хвалимся и пред латинством, и пред протестантством, но которое неясно разумеем и часто попираем то в духе обычного у нас латинского клерикализма, то в духе светского языческого бюрократизма. Утверждение закона о приходской организации было венцом желаний ряда поколений церковно-общественных мыслителей и писателей преимущественно из славянофилов, которые соединяли с идеей прихода даже преувеличенные представления об ее практических возможностях в жизни народа и государства. Ни одному из законодательных актов нашего Учредительного Собора 1917—1918 гг. не дано было исторического срока нормально укорениться в церковной практике,

но «Приходский устав» оказался, может быть, живучее всех других. Даже сломанный большевистским насилием в его свободном виде, приход в искаленной карикатуре узаконенных Советами «двадцатку» (для ответственности за места культа) снова предстал перед иерархией как тоже мирянская сила верующего народа. Соборная роль мирян в этом гонимом, «катакомбном» приходе, под оболочкой казенной «двадцатки», еще более резко и полномочно закрепились и оправдались в сознании Русской Церкви и особенно ее епископата. Пустые бюрократические страхи синодального периода перед идеей прихода рассеялись как дым. Оправдалась поговорка: идеи как гвозди, чем более по ним бьют, тем глубже они входят в сознание. Что касается частей Русской Церкви, спасшихся от террора за чертой советской власти, то приходская организация стала самоочевидной и единственно жизненной формой культовой, а отчасти и общественно-национальной жизни православных. Эта трехмиллионная Церковь русской диаспоры — прямая дочь Собора 1917—1918 гг. и наследница его приходского устава.

Самой матери — Всероссийской Церкви вместо мирного расцвета и использования плодов полученного в 1917—1918 гг. соборного самоопределения пришлось утонуть в потоке еще не бывавших со времени первых веков христианства кровавых гонений, потрясений гражданской войны, соблазнов, измен, падений и разделений. Были моменты, когда казалось, что от единой и организованной Церкви оставались одни обломки. И каноническое самоопределение Русской Церкви на Соборе 1917—1918 гг. превратилось снова лишь в проект на будущее время. На самом деле это не так.

Самоопределение Русской Церкви 1917—1918 гг. осталось канонически живым, веским и действенным и для ее прошлого, и для настоящего, и для будущего, вопреки анархии и смуте в ее внешней фактической истории. Авторитет первого Всероссийского Собора 1917—1918 гг. ничем не может быть поколеблен. В тот момент Русская Церковь в построении Собора и в его

трудах была внутренне вполне свободна как никогда. Созданные Собором органы власти и управления и изданные законы, как и всякое законодательство, вероятно, нуждаются в исправлениях и усовершенствованиях, но самый источник этого законодательного творчества, его каноническая полноправность, чистота, беспорочность и компетентность Собора вне всяких сомнений. Среди хаоса революции, вторгшейся после этого в пределы Церкви и превратившей ее единство и организацию в обломки, соборное каноническое самовыправление Русской Церкви 1917 г. является единственным основанием, на которое можно и должно ориентироваться и опираться, чтобы не потеряться в расколах. Это и компас, и якорь спасения. Единственно с этим критерием становится ясным, что законно, канонично, праведно в организме Русской Церкви и что ложь, вывих и беззаконие. Обновленческие соборы 1923 и 1925 г., собиравшиеся под покровительством большевистской власти с прямым намерением сломать канонически правильную власть в Церкви, идущую от подлинного и единственного Всероссийского Собора, через Патриарха Тихона и его преемника митрополита Петра Крутицкого, суть явные псевдособоры, антиканоничные, революционные в самом своем источнике, сломавшие прямую линию преемства власти.

Фракции Русской Церкви одно время в Прибалтике, в пограничных с Западной Европой областях, в Северной Америке и в эмиграции по всем континентам, словом, вся наша церковная диаспора — все в своем по необходимости пестром, приспособительном к переходным обстоятельствам устройстве, и в случаях своей отданности попечительству Вселенского Патриарха, ориентируются на принципы и формы, завещанные Собором 1917—1918 гг. Да как же иначе и могло быть? Ведь не исходить же в поисках источника церковно-административной власти из Духовного Регламента или из разных правительств, состоящих из иноверных и просто неверующих адвокатов. Иного основания и не может быть

«паче лежащего, еже есть» — канонически беспорочное, свободное, соборное самоутверждение Русской Церкви в 1917—18 гг.

Но как теперь перешагнуть к нему через горы нагромоздившихся ссор, всяких путаниц и расколов? Как восстановить организационное административное и каноническое единство Русской Церкви? К счастью, это вопрос не принципов, а только тактики и практической мудрости. Принципы православной каноники и нормы Собора 1917—1918 гг. ясны как белый день. А тактика, располагающая гибким мерилom восточной «икономии», имеет все возможности достичь благоприятных результатов. Но тактика зависит от непредвидимых конкретных обстоятельств, а главным образом от таланта вождей-иерархов. Как в игре и сражении, в зависимости от мудрых ходов и маневров, все можно выиграть и все испортить и загубить. Поэтому не будем пускаться в бесплодные и рискованные пророчества о том, как будет протекать этот процесс, а ограничимся постановкой нескольких общих условий и предпосылок, необходимых для нормального хода восстановления канонического единства Русской Церкви.

Прежде всего, наглядный опыт показал, что с потрясением единства территории России потрясено и единство всероссийской Церкви. Восточная каноника принципиально мирится с плюрализмом Церквей применительно к государственным границам. Так было, так будет. Следовательно, ревнуя о единстве России, нужно мужественно предвидеть те церковные сепаратизмы, которые непреодолимы в случаях недостижения нормы российского политического единства. Но с точки зрения главного идеала, который нас занимает, т. е. создания из России православного государства, внешние, периферические по отношению к основному ядру сепаратизмы не должны нас особенно беспокоить. Талант творчества обратно пропорционален сепаратистским вдохновениям. Ярko и убедительно доказывает это тысячелетняя история русского народа. Лишь под водительством его центрирующей державной национальности

создалась великая империя. И в лоне ее совершенного языка родилась неразрушимая и необратимая мировая духовная культура, с ее великими этническими помыслами, отраженными в великой литературе и чарующем искусстве. Лишь с высоты широчайшей имперской пирамиды открываются мировые горизонты, а не с колокольни маленького провинциального захолустья. Есть любовь к ближнему и есть любовь к дальнему, к малому и великому. Вольному воля — выбирать что по сердцу, но надо трезво учитывать и все последствия. Недаром властители всех времен других «разделяют и над ними властвуют», а в своих руках, наоборот, все «объединяют». Интересам всемирной культуры и высшего творчества служит процесс объединения, а не раздробления. Империи — прогрессивное явление, сепаратизмы — реакционное. От имперского сознания человеческий дух укрепляется, от сепаратистского — мельчает. Душа ширится от жизни под обширным, как свод небесный, куполом великого имперского отечества и суживается под тесной кровлей малой родины. И так как обратить из великого в малое ни русского народа, ни Русской Церкви вообще уже никто не сможет, то все равно в творчестве новых идей и новых форм жизни примат останется за Россией.

Весьма возможно, что инициативу примирения разошедшихся фракций Русской Церкви возьмет на себя какая-либо политическая сила, даже, может быть, не без просьбы некоторых робких и безвольных иерархов. Это будет одной из рискованных комбинаций. Неуместно тут клин клином вышибать. Ведь весь внешний распад Русской Церкви не имеет никаких церковных оснований. Религиозно он бессодержателен и лишен смысла. Он оттого и случился, что отвыкшая за 200 лет от соборной свободы Церковь распалась, как бочка, с которой сняли скывавшие ее государственные обручи. Получив через Собор 1917—1918 гг. основы своего канонического единства, Церковь, однако, не успела еще их воплотить и зафиксировать. Под ударами гонений и изгнания, по дурной привычке

искать какого-то «начальства» над собой, она вновь пошла на поводу у разных политических сил. Природа этих сил — партийность, состязание и борьба, а не мир. Как же можно вылезти из трясины этих состязаний, не освободившись сначала из плена партийности? Раны, нанесенные Русской Церкви этими приспособлениями к политике, могут быть только углублены попытками вернуть мир и единство по указке политической силы. Устроить расколы очень легко, а залечить их нужны сверхчеловеческие усилия. Растравленная религиозная совесть, хотя бы и по недоразумению, от внешних давлений только глубже замыкается в себе и порождает мрачную психологию «упорствующих». Боже сохрани нас от повторения этой ошибки в истории Русской Церкви. Упорствующие в 1875 г. холмские униаты нам стоили потери до 300 тысяч русских людей в латинство и польщизну (после освободительного закона 1904 г.) и порчи без нужды исторической репутации русского государства и Церкви. Для преодоления расколов единственным, по существу нормальным и каноническим для православия путем является обращение к спасительному началу соборности в его честной, неподдельной форме, чтобы это было свободное волеизъявление Церкви. Дело не в формальной внешности, а в свободе внутренней и в подлинности воли Церкви, ничем чуждым не подавленной. Соборность церковной души и церковной истины выражается не через соборы только, а и через отдельных членов Церкви, и великих, и малых, если только вся Церковь беспрекословно соглашается с их голосом, приемлет его фактически, как свой голос, «реципирует» его. Если благодать Божия воздвигает вождей Церкви, сильных в слове и духе, тогда их авторитет и влияние могут исцелить болезнь расколов самыми неожиданными путями. Но мы не имеем права рассчитывать на чудо, которого мы ничем особенным не заслужили. Трезво и прозаически следует думать о соборных путях и чисто технически, т. е. о Соборе в буквальном смысле. Разумеется, в катастрофические моменты техника регулярных националь-

ных собраний и церковных соборов представляется недоступной роскошью. Приходится довольствоваться суррогатами их. Но лишь бы не было в том злонамеренных подделок. Пусть это будет максимальное добросовестное усилие к соборному действию, без медвежьих услуг государственной и политической силы. Господа политики достаточно натворили расколов в Церкви, а обывательски наивные иерархи достаточно напутали, доверяя политическим мечтам этих исторически обанкротившихся «мудрецов», чтобы держаться от них по возможности подальше при излечении причиненных ими церковных болезней. Полная соборность требует участия в ней вместе с епископатом и духовенством и мирян, и монашества. Но пусть это будут миряне истинно-церковного ценза по вере, благочестию и богословскому разуму, а не по роли их в политических партиях и комитетах. Вообще нужно быть готовыми в период еще не достигнутого и государственного, и церковного единства осмотрительно, не откладывая в долгий ящик, брать в руки открытую, призывную инициативу по собиранию Собора. Не в форме захвата инициативы и претензий на общую команду, а как подвиг труда и помощи всем отсталым, малосильным фракциям Церкви, вовлекая все примыкающие юрисдикции в инициативный центр и подготавливая общими силами желанный объединенный Собор. Если дело еще не созрело, не удастся создать всеобщий Собор, то могут быть соборы частичные, как предварительные этапы на пути к полному собору, но без преждевременной выдачи их за Собор окончательный. Инициативные группы, привлекая к себе все более широкие круги, уже на опыте увидят, в какой стадии, в какой момент достигнутый сговор может обеспечить созыв ответственного, решающего Собора. В счастливом случае весь этот процесс выздоровления и примирения может совершиться и неожиданно быстро, почти мгновенно.

Есть еще один преюдициальный вопрос: о возможности или нужности какой-то интервенции при ликвидации раздоров Русской

Церкви и других братских Православных Церквей Востока. По принципам и практике восточного церковного права, это следует предвидеть. По теме русских церковных конфликтов никакой высшей канонической инстанции за пределами поместной Русской Церкви не требуется. Русская Церковь вполне компетентна их разрешить как свои домашние вопросы. Но иногда спорящие стороны психологически чувствуют потребность обратиться просто к третейскому суду нейтральных арбитров. Так может случиться и тут. К сожалению, наш православный Восток, хвалящийся своей соборностью, на самом деле плачевно разделен национальными перегородками и беспомощно дезорганизован. У него нет постоянного междуправославного органа даже для прочного контакта, тем более нет соборной апелляционной или третейской инстанции. Есть исторический примат чести Вселенского патриарха, но и он конституционно не организован и не дополнен хотя бы экстренно созываемыми делегациями от других православных поместных Церквей. Пока же наш восточный «Вселенский» центр так еще не организован, что ни право, ни необходимость, ни даже целесообразность его интервенции во внутренние дела Русской Церкви не могут быть бесспорными. К сожалению, пока это — бледная тень далекого и умершего прошлого. По букве, от слова «икумени» — вселенная, т. е. Ромейская-Византийская империя, «Вселенский — икуменикос» означает столичного (Константинопольского), и посему старейшего по чести, первенствующего архиепископа, «Патриарха всеимперского». Он — председатель в Соборе всего епископата «империи», включая и всех других патриархов, глав поместных Церквей, входивших в границы «империи = икумени». До разделения Церквей IX—XI вв. империя — икумени включала в себя и Запад, и Первый Рим. Тогда председателем в Церкви мыслился архиепископ Древнего Рима. По разделении все преимущества I Рима и его архиепископа полностью приписаны уже архиепископу I Рима. Архиепископ Константинополя являлся теперь

первенствующим. И это нормально. Почему не стремиться наряду с мистико-догматическим невидимым единством (и единственностью!) Церкви организовать также и внешне видимое единство? Этому жаждет природа человеческая. Отвечая этому, Римско-католическая Церковь дала опыт своего единства в духе и таланте римского права, увлекшись до искажения догмата о непогрешимости Церкви. У нас, восточных, осталась от древности только туманность примата Вселенского патриарха. Как римское папство своими злоупотреблениями вызывало борьбу с ним некоторых поместных Церквей (Карфаген, Аквилея; галликанство), так и слепой эллинизм Вселенской кафедры умалил ее примат, толкая на борьбу с ней за независимость армян, арабов и балканские национальные Церкви. Как на Западе отсюда возникло великое реформационное распадение, так и на Востоке заострился церковный национализм (каноническое «самостийничество») до помрачения католического вселенского сознания. Померкла забота об организации внешнего единства Церкви, и захватил всех характерный для XIX в. дробный национализм, порождающий в применении к Церкви узкий патриотизм своей колокольни и усыпляющий ответственность за все православие, доводящий до обывательского отрицания католической личности Церкви. А для советской церкви, возглавляемой Патриархом Алексием, это удобная психологическая почва, на которой поддерживается его псевдопервенство, собирающее под крылышко Красной Москвы все сейчас оккупированные Кремлем местные Православные Церкви: в Прибалтике, Литве, Польше, Чехословакии, Румынии, Болгарии, Албании. Его советскими канонистами бесцеремонно отвергается тысячелетнее, на всем Востоке общеизвестное первенство чести Вселенского патриарха. Увы, расцвет маленьких национальных, воистину еретических «филетизмов» с прибавкой еще и нового, уже совершенно обманного коммунистического «патриотизма» затрудняет реставрационную реформу авторитета Вселенского патриарха. А он должен быть восстанов-

лен и организован, чтобы восточное православие перестало быть рассыпанной храминой и явилось пред миром и пред гордым латинством как соборное, правильно организованное единство. Около трона Вселенского должны быть всегдашние выборные и по очереди сменяющиеся делегаты-епископы от всех автокефальных и автономных Церквей и составлять своего рода «церковное министерство иностранных дел» — особый отдел Синода при Патриархе. Вот тогда только интервенции патриаршего центра в дела поместных Церквей в потребных крайних случаях будут действиями, гарантированными от печальных ошибок, которыми прославилась Константинопольская патриархия в первые годы большевизма, предавшая Патриарха Тихона и благословлявшая иерархию обновленцев. Это была некомпетентность и слепота, совершенно подобная слепоте мировых политиков, расписавшихся в своей неспособности серьезно понять большевизм и укрепивших его на несчастье всему миру. Пока Константинопольский центр для всего восточного православия не будет организован, до тех пор междуправославные интервенции рискуют быть и неудачными, и вредными. Горе — в анархической рассыпанности православия, которой некоторые патриоты восточной Церкви готовы наивно похвастаться, прикрываясь эвфемизмом соборности.

Но, во всяком случае, не формально-канонически, а морально, на основе неотменяемой братской солидарности Церквей-сестр, даже вне мотивов старшинства, просто в порядке добрых услуг третейского суда, интервенция в русскую церковную путаницу не может быть в принципе отвергаема. Она может стать неизбежной и полезной. Но это уже вне всякого точного предвидения и шаблонного правила. Так сказать, не по закону, а по благодати. Это шаг тактической мудрости. Если бы организованный соборный союз Православных Церквей был уже фактом, то и обычай интервенций не составлял бы никакой проблемы.



КАК ЖЕ БОРОТЬСЯ?¹

В предшествующих главах мы выдвигаем два положения. Мы утверждаем и оправдываем принцип «симфонии» как принцип догматически, канонически, философски и практически самый совершенный, вопреки ученому суеверию, будто он устарел безвозвратно. Одновременно мы утверждаем, что при глубоко изменившихся идеологически формах новейшей государственности и общественности прежняя классическая форма симфонии Церкви и государства стала нереальной, а потому и опыты практического воплощения ее в современных условиях должны быть глубоко перестроены. Иначе происходит сектантское ухождение Церкви из плоти данной государственной и культурной действительности в монофизитскую пустыню только интимного субъективного благочестия. По норме православной догматики и мистики духовная и плотская стороны жизни должны быть тесно связаны по образу соединения в Богочеловеке Божества и человечества, разумеется, при самоочевидном первенстве начала божественного. Брезгливый уход Церкви от государства и культуры, ставших непокорными Церкви, был бы монофизитской ересью, реализованной в жизни. Но также самоочевидно было бы недостойной Церкви практической ересью и преклонение пред безоговорочным первенством светского безбожного государства. Исход из этого высокодраматического положения мы указали в

¹ Сравните мою статью в «Трудах Кружка к познанию России». Кн. I. Париж, 1934. «Церковь как фактор социального оздоровления России».

оправданной уже историческим опытом системе благополучной жизни и деятельности Церквей на базе нового правового государства. В нем Церковь юридически уравнена со всеми другими религиями, но с сохранением драгоценного условия внутренней и внешней свободы. Это не привилегия, это не господство, это не первенство, но это высокой ценности условие, отправная точка, открытый путь для преследования Церковью ее внутренне непреложного, не отменяемого теократического задания и идеала. На этом пути Церковь не может симфонировать с аппаратом государства, но ей открыты широчайшие и разнообразнейшие возможности симфонирования со стихией свободного общества. А силы общественные составляют душу самого по себе мертвого, приближающегося к механизму, аппарата политического. Церковь, таким образом, по существу своей миссии является попечительницей и наставницей духа и сердца самого населения. Точнее — избранной христианской части его, не принудительно и не паспортно только, но свободно вдохновляющейся церковными задачами. Задачи эти осуществляются изнутри, конституционно-законными методами свободной правовой государственности. Не без борьбы и конкуренции, в свободном состязании с другими подобными же идеологическими активностями других течений общественности. В этой новейшей форме симфонии не прямо с государством, а с верующим народом плановый облик симфонии очень и очень ускромняется. Зато устраняется убаюкивающий волю христиан «номинализм» старых «христианских» государств. Получается «реализм» действительных, а не призрачных достижений христианизации мира сего. Это метод, изнутри и частично скромно преобразующий вещи и явления мира сего в духе Евангелия, а не внешне только штампующий их эпитетом «христианский». Это действительное подчинение мировой ткани воле Божией, это реально-теократическое преобразование ее, это,

так сказать, молекулярное достижение на путях созидания царства Божия на земле.

Долгий исторический опыт христианских Церквей выработал несколько систем или методов такого теократического воздействия Евангелия на мир сей, на государство, на политику, экономику, культуру. Известен преимущественно римско-католический тип теократического активизма. По нему Церковь, беря в свои руки оба меча — духовный и железный, усиливается непосредственно, «клерикально», т. е. через своих клириков, начиная с Папы и до последнего монаха, правит всеми земными делами. Иной, протестантский тип теократического активизма, без религиозных колебаний и сомнений, доверчиво вручает свою общественную жизнь государству, «князьям», считая, по-видимому, всю земную культуру абсолютно законной и святой, не чувствуя при этом никакого мистического раздвоения и риска подчинить Евангелие потребностям государства. Третий тип решения проблемы преимущественно характерен для Восточно-Православной Церкви. Здесь Церковь благословляет меч культуры в руках государства, но берет и культуру, и государство как области, подчиненные отраве первородного греха, под свою евангельскую цензуру. И осуществляет эту цензуру не через внешнее давление, не в формах внешней власти и принуждения, а изнутри, через пастырское воздействие на совесть своих духовных детей, в путях духовной свободы. Вот это то духовническое, интимное воздействие на верующие сердца и есть основной метод теократической миссии Церкви, православной в особенности. Вот этот метод мы и должны иметь в виду в планах осуществления начала симфонии в современных условиях новейшей государственности, когда Церковь формально отделена от государства и часто, не без предубеждений и вражды, по возможности отдалена от так называемой мирской деятельности.

Само собой разумеется, что указанное положение Церкви в новом государстве без особых привилегий, большею частью усыпляющих бдительность духовенства, вынуждает последнее к очень нелегкой задаче осведомления и сознательности в широчайшем круге мирских политических и социальных вопросов, далеко выходящих за пределы и без того обширной сферы чисто церковных наук. Пред пастырством, начиная с его школьной подготовки, встает труднейшая задача — быть «Церковью учащей» не только катехизису богословскому, но и катехизису общественных знаний. Чтобы это не звучало абсурдом, нужно понимать такую энциклопедическую универсальность пастырского горизонта не в смысле невозможной специализации во всем, а только в смысле духовнической мудрости, которая требовалась от пастырей душ везде и всегда. Пастырская духовная школа всегда была в некоторой мере энциклопедичнее всех других, даже общеобразовательных, школ именно в целях общего руководства душ. Все пастыри вынуждены давать мирянам духовные советы не только по вопросам спасения души, но и по вопросам житейским, личным и общественным. Энциклопедичны были по необходимости и переобременены так называемой «многопредметностью» и наши прежние духовные школы, средние и высшие. Именно в силу энциклопедичности задач пастырского служения, хотя школы и страдали от «многопредметности» в ущерб своей специальности¹. Иллюстрацией этих «жертвенных» усилий духовной школы, во имя пастырской миссии может служить введение в учебный план Духовных академий, даже в годы так называемой «реакции»

¹ Эта энциклопедичность старых семинаристов, часто фигурировавших в семьях помещиков в качестве домашних учителей, отразилась в насмешливой литературной поговорке: «Это известно и не учившимся в семинарии». Очевидно, все-таки какое-то «всезнайство» семинаристов удивляло людей наследственно культурного класса.

против крайностей «революции» 1905 г., предмета «христианской социологии», посвященного изучению социализма и его критике. Это составило часть предмета кафедры нравственного богословия. Для римско-католической, отчасти и протестантской, школ это уже не составляет новизны. Там вопросы социальные разбираются в рамках и нравственного и пастырского богословий. Разумеется, все-таки и эти по необходимости общие и поверхностные познания в области наук общественных не могут разрешить вопроса о надлежащем, высоком, достойном влиянии Церкви на социальные функции общества. Для этого нужны и особые посредствующие организации, и особые методы действия, о которых речь будет ниже. Здесь мы пока подчеркиваем отличие способа использования теоретических знаний о явлениях общественных церкви, ее служителей и ревнителей с одной стороны и профессиональных общественников и политиков — с другой. Для последних принципы и программы общественной деятельности есть самоцель. Они их реализуют в конкретной действительности с возможным техническим совершенством. Христиане заинтересованы другим. Церкви важна не техника, не утилитарная целесообразность, не продуктивность социальных предприятий и реформ самих по себе, а их сообразность с духом Евангелия и строительства Царства Божия на земле. Ибо там, где бдительно и активно не строится это *civitas Dei* — Царство Божие, там естественно, с легкостью, без конкуренции, на чистом поле воздвигается *civitas diaboli* — царство «зверя», вавилонская башня безбожной цивилизации и культуры. Не нейтральная по духу, а заостренная против Христа. Вот эта ревность о духе, во имя которого совершается строительство и творчество в земной жизни, и есть специфическая задача христиан. Они не могут, вернее, не имеют права со спокойной совестью созерцать весь процесс внешней жизни нейтрально, религиозно бесчувственно, как якобы безразличный для жизни

духовной. Если православные люди — не унылые буддисты и не еретики-монофизиты, скопчески отрекшиеся от творения Божия, они должны религиозно чувствовать всю космическую жизнь, тем более и ближе — всю социальную жизнь человека, и оценивать ее непосредственно, кровно, как свою плоть, в ее здоровье и в ее болезнях. Религиозное здоровье — это правильность, праведность, святость. Болезнь — это зло, грех, нечистота. Вся тварь в незримых ее глубинах уже искуплена страданием и воскресением Спасителя, но, еще подавленная больной отравой первородного греха, она «совоздыхает и соболезнует с нами доныне» (Рим 8, 22) и «чает» освобождения «от рабства тлению» (Рим 8, 21). В каждом атоме бытия уже лежат рядом с тленным наследием и семена нетления. И это интимное полярное напряжение, распространяющееся универсально на всю ткань жизни, прозревается в каждом явлении даже индивидуальной христианской совестью. Тем яснее прозревает качество явлений соборный разум Церкви. У нее безошибочный суд: какая вещь, какой факт мира сего годен на службу Царству Божию и какой нет? За что нам браться? Что защищать и что разрушать в этой пестрой смеси добра и зла? И не только одинокому члену Церкви преподает духовный совет его духовный отец, но и сама Церковь всему верующему народу преподает свое учение *ex cathedra* (лат. — с кафедры. — *Ред.*). Непозволительно думать, что духовные отцы-старцы обладают каким-то особенным эзотерическим учением, которое ни содержится в соборном разуме Церкви, ни преподается открыто устами учащей Церкви. У Церкви есть в потенции принципиальные ответы на все решительно вопросы жизни. И она должна иметь постоянный организованный центр для подготовки ответов на них. Мало элементарных учебнических сведений богословских школ. Нужно напряженное соборное творчество. В настоящую эпоху, например, вопрос социальный во всем мире, а в нашем истерзанном коммунистами отечестве



особенно, стоит неизменно в центре общего внимания. Было бы кощунственно думать, что пошлый материализм и злой марксизм могут оперировать этим вопросом, а Евангелие и Церковь должны растеряться пред ним, как слепцы и невежды, тогда как именно они только и в состоянии дать правильную этическую ориентировку в этой области и духовно вывести обманутый народ из коммунистического ада. Значит, в наше искустельное апокалиптическое время воинствующая Церковь должна выковать, обновить и усовершенствовать специальный вид оружия. Вывести из скромных рамок пастырского и нравственного богословия особо разработанную дисциплину — общественное богословие, т. е. богословие об обществе, или христианскую социологию, как ее обычно называют. Конечно, этого нельзя выжать, как мертвую теорию, из кабинетных мозгов профессоров богословия. Дело последних — только написать учебники доктрины, выношенной самой Церковью надлежащими соборными путями и преподанной высокоавторитетными постановлениями и инструкциями компетентной церковной власти.

Что в этой теоретической и практической разработке социальной миссии Церкви нет никакого легкомысленного модернизма, указывает нам пример консервативной по существу Римско-католической Церкви. Она умеет и смеет давать и торжественные *ex cathedra*, и частные ответы на все обращенные к ней вопросы и на опыте показывает, что христианская философия мудрее всех других систем мысли. А у нас еще многие, под предлогом невмешательства в земные дела и боязни обмирщения Церкви, немощно отмачиваются от жгучих вопросов жизни, а потом задним числом бесплодными словами обличают бедных заблудившихся овец в том, что они сбились с пути. Сами же пастыри не могли дать им сколько-нибудь вразумительных указаний, как поступать в данной конкретной обстановке. Одним словом, наступили крайние сроки, когда соборному голосу Церкви неуместно прятаться

за ширмы только небесных целей Евангелия. Давно пора ему громко и властно звучать среди социальных бурь современности и быть указателем для верующих мирян, живущих в этом мире, а не в Фиваидской пустыне.

Выдающийся знаток и любитель церковности, талантливый чиновник и чуткий церковный политик, обер-прокурор Священного Синода В. К. Саблер-Десятовский вскоре же после революции 1905 г. опубликовал свою книгу «О мирной борьбе с социализмом», где он дал свою одобрительную информацию об итальянском католическом рабочем движении *Azzione Cattolica* и сделал определенные рекомендации о своевременности такого церковного движения у нас. Это служит к чести государственного ума покойного сановника и это, несомненно, повлияло на быстрое введение христианской социологии в духовных школах. Примечательно, что книга Саблера быстро исчезла из обращения и сейчас почти не находима. Это только доказывает, насколько антихристианским силам страшна активная работа Церкви на социальной ниве.

Мы думаем, что по возвращении нас в лоно нашего отечества Русская Церковь и по требованию канонов, и по уставам Собора 1917—1918 гг. проведет в своей структуре начало соборности снизу доверху и через это естественно приблизится к пульсу общенародных переживаний. Сближенная таким образом с интересами и волнениями народной мирской жизни, она надлежащим образом использует для целей христианизации жизни соборное участие мирян в ее управлении и почти во всех сферах церковности. Церковь по праву будет управителем всей соборной машины, а миряне — исполнителями ее принципов и указаний в гуще жизни. Взаимодействие Церкви и мира сего при канонически нормальном, соборном строе Церкви само собой принимает лояльный, гармонический и «симфонический» характер: ни Церковь не обмирщается, ни мир не клерикализуется. Воздействие Церкви на внешнюю соци-

альную и культурную жизнь не ограничивается только функцией учительства и советов. Христианская жизнь не есть только чистый дух, но дух, воплощенный в осязательных, конкретных действиях. Проводниками, творцами и закрепителями этих христианских воздействий на внешнюю материальную жизнь должны быть по преимуществу члены Церкви — миряне. Мирянская церковная масса, реально ежедневно погруженная в среду политики, экономики, культуры, невольно предаст и Христа, и Церковь, если слепо пойдет на поводу у командующих этими сферами безрелигиозных элементов нации. Чада Церкви, повторяем, преимущественно в чине мирян, и должны быть орудиями учащей Церкви, которые приставлены, как верные домоправители, в мире сем, дабы колесница его не катилась беспризорно и безудержу в объятия антихриста. Христиане-миряне под руководством учащей Церкви должны все силы напрягать, чтобы преодолеть эту почти монополию антихристианских сил общественности. Руководимые в каждом их ответственном шаге пастырскими советами, христиане должны силиться преобразовать и формы, и содержание политической, экономической, культурной жизни в духе Церкви. Тут необходимо устранить очень распространенное недоразумение людей, слишком элементарно мыслящих о взаимоотношении Церкви и государства. Примитивным людям кажется, по примеру прошлого, что если Церковь была слажена с государством на основе государственного принуждения, то и обратно, активное воздействие Церкви на всю национальную жизнь есть проповедь об обратном давлении, т. е. о том, что Церковь явно или прикровенно должна овладеть «мечом железным», мечом государственного законодательства, внешней силы, партийных и иных махинаций. Горькое недоразумение. Это православию чуждо. Мы — не средневековый латинский Рим. Дурной клерикальный теократизм не водится ни в каких инстинктах нашей восточной Церкви. Когда мы, восточно-православные церковни-

ки, ревнуем о так называемом «оцерковлении» жизни, мы знаем и догматически, и исторически, каких уклонов от православной нормы тут нужно избегать.

Дело идет не о том, чтобы иерархию оторвать от ее апостольского «служения слова», от алтарей и молитв и приковать к «попечению о столах» (Деян 6, 2), превратить во второсортных политиков, публицистов, кооператоров, фельдшеров и агрономов, но чтобы всех этих общественных работников, поскольку они сыны Церкви, привлечь в круге их специальности к планомерному проведению в жизнь начал христианских вместо царящих там начал языческих и прямо антихристианских. Не обмирщать иерархию, а наоборот, оцерковлять мирян в их государственной, экономической и культурной деятельности — вот основной метод социальной миссии, который предстоит осуществлять Русской Православной Церкви. Эта миссия Церкви, т. е. христианизация всей внешней, общенародной жизни в реализаторской, исполнительной фазе, в конкретном воплощении и осуществлении, есть специальное призвание не священства, не служителей алтаря и наших молитвенников, учителей, вдохновителей и руководителей, а нас — мирян. Это наше мирянское служение Церкви, а не миру сему. Это делание теократическое. Мы легкомысленно этого не понимаем. Это предмет мистический, это тайна христианства, в корнях своих превышающая силы нашего гордого, но куцега естественного разума. Разуму не внятно: как это так, маленький Адам согрешил, воспротивился воле Божией, и — весь необъятный мир через одного человека вдруг поработился тлению? Равным образом, через Нового Адама, Главу искупленного Им человечества, вошло в принципе опять-таки во весь необъятный космос нетление, воскресение, изгнание «князя мира сего» и в конце времен обожение всего, когда «Бог будет всяческая во всех» (Рим 5; 1 Кор 15). А во имя этого грядущего чудодейственного дара божественной любви Творца к страждуще-

му детищу — миру и мы, как «соработники Божии» (1-е Кор 3, 9), должны хотя бы символически, в поте лица, здесь, на земле, подвизаться, стараясь вернуть мир и всю жизнь в лоно Отца, запечатлев их святейшим Именем Господа Иисуса Христа, освятив таинствами и молитвами, в меру наших мизерных сил, преобразив, охристианив, принеся в жертву чистую Милосердному Судии мира. На это устремление нашей немощной, но доброй воли — все христианизовать, все оцерковить, и Единый Искупитель мира прольет чудо Своего преображения «светом Своим присносущным», какое Он в знак предвосхищения показал своим земнородным тленными апостолам.

Церковь и иерархия изнемогают в мире сем в единоборстве с завоевавшей его и оккупировавшей безрелигиозной, антихристианской цивилизацией. У вождей безрелигиозной культуры с азартом корысти и бескорыстно работают тьмы тем инженерных войск и серой покорной пехоты. А у главного штаба и командного состава Церкви, т. е. у священства, почти совсем отсутствуют массы церковного воинства. Масса беззаботно не сознает себя мобилизованной. Не сознает даже, что христиане давно уже не живут в эпоху мира, а наоборот, в эпоху сверхмировой войны «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6, 12). Эта война спустилась уже с высот духа и стала нашей реальной обыденщиной. Есть минуты бытия, о которых сам Христос сказал: «продай одежду свою и купи меч» (Лк 22, 36). Время мобилизации мирян. Они не сознают ни своей ответственности в Церкви, ни своих прав. Фактически церковные дела считают профессиональными «поповскими». Все, что в Церкви не ладится, «то архиереи и попы виноваты». Больной иллюстрацией такого непонимания являются наши эмигрантские церковные расколы. Не признавая своей ответственности, миряне кричат: «Почему это архиереи не хотят соединиться?!» А потому,

что церковные расколы почти неизлечимы. Разбить хрустальную вазу церковного единства нетрудно, но склеить ее опять почти невозможно. Архиереи, как грамотные богословы, не должны действовать в Церкви по указке мирян и швыряться каноническими принципами в угоду мирянам-политикам. Эти последние легкомысленно учинили церковный раскол, пренаивно полагая, что долг Церкви — служить их политике, а не наоборот, долг мирян — служить Церкви и свою политику преобразовать в духе Церкви. Параллельный грех иерархии тут, бесспорно, в том, что она малодушно не использовала присущей ей командной пастырской власти над овцами. Овцы, как капризные дети, зарвались, а пастыри, как безвольные родители, их не удержали. По степени сознательности и вменяемости ответственность пастырей — попустителей расколов, конечно, тяжелее малосознательных мирян. И все-таки, несмотря на эту некомпетентность мирян в вопросах церковных, мы не спешим делать латинских клерикальных выводов, не говорим: *procul este profani!* (лат. — прочь удалитесь, непосвященные! — *Ред.*) Наоборот, приведенной иллюстрацией мы хотим только подчеркнуть нашу восточную слабость — неорганизованность и неподготовленность во многих смыслах к строительству Святой Руси. Исправиться, измениться не так-то легко. И первый шаг на этом пути — теоретическое осознание православного взгляда на важное и высокое положение мирян в Церкви. По-православному, народ церковный — это живое тело Церкви. Он хранитель самой веры, если и несознательный, то подсознательный, инстинктивный. Он мистический участник в совершении таинств церковных. Но в особенности и преимущественно народ церковный — миряне, как *militia Christi* (лат. — воины Христа. — *Ред.*), есть первейший исполнитель, осуществитель заветов Церкви в жизни мирской, общественной. Специфическое призвание мирян, их миссия, их апостольство, в восполнение и усиление учительного и сакраментального апос-

тольства иерархии — это христианизация культуры и оцерковление мира. На то нам и дано это высокое звание мирян, т. е. граждан мира сего по естеству, но одновременно и граждан не от мира сего, граждан Церкви. Мир дал нас Церкви, а Церковь послала нас в мир, чтобы привели его в целом к порогу Царства Божия. Это специфически наше служение. На то иерархия, клир и благословляют для нас и хлеб насущный, и жилище, и очаг семейный, и все наши частные добрые деловые предприятия, и власть государственную, чтобы мы всем этим занялись во имя Царствия Божия, как и сама иерархия занята этим с другого, мистического конца. А потому, взяв на свое попечение христианизацию всех мирских дел, мы не отрывали бы клир от алтаря и учительской кафедры. И, благословляемые и наставляемые нашими пастырями, дружно, соборно преображали бы в духе евангельском все вышеперечисленные натуральные блага и средства нашего существования в благословенные орудия Царства Божия и жизни не только плотской, но и духовной. Метафорическая терминология «пастыри и овцы» не есть разрешение на бездельность мирян, на управление с безответственно пасущимися овцами. Писание называет нас «словесными» овцами, т. е. одаренными «словом — логосом — разумом», ответственными за реализацию в жизни того благодатного духовного питания, которое мы получаем от пастырей. Говоря о мирянском служении Церкви, мы не закрываем глаза на настоящую почти поголовную к тому неподготовленность. Миряне, даже и посещающие Церковь, в большинстве недостаточно углублены в ее жизнь и задачи. Они должны еще воспитаться для прямой роли церковной. Общей школой является наша соборная жизнь в Церкви, ее дух должен, по заветам Всероссийского Собора 1917—1918 гг., проникнуть всю нашу жизнь. Уже наш скромный эмигрантский опыт убеждает нас, что система самоуправляющихся приходов, чего еще не было в нашей старорежимной Церкви, сама собой производит селекцию

активных церковных мирян. Эти «словесные овцы» являются уже духовно более сильными, чем инертная масса. И при их помощи христианские начала могут организованно проникнуть в жизнь общественную. Живя вне своей территории, народа и государства, мы, разумеется, не можем здесь, до возвращения к России, претендовать на эксперименты полнокровной христианской общественности, вливания христианского духа в экономику, государственность, культуру, лежащие вне Церкви и охватывающие ее извне. Но во имя будущих перспектив на родной земле мы должны спроектировать некоторые формы организованного влияния христиан-мирян на всю сложную ткань жизни национальной.

Попутно не лишняя одна оговорка. Наиболее консервативные из православных могут беспокоиться, слыша речи об особо активной роли мирян в Церкви. Нет ли тут какого-то умаления иерархии, протестантизма или просто анархии? Не удивительно это не только в мирянах, но и в старшем поколении духовенства, над сознанием которого еще тяготело трехсотлетнее иго нашей латинизованной богословской школы. Наши бессознательно латинствующие миряне мыслят Церковь как хорошо организованный аппарат власти и подчинения, начальства (иерархии) и подчиненных (мирян). Учение Хомякова о Церкви им, как и римским богословам, кажется протестантским; термин «народ церковный» из Послания Православных Восточных Патриархов 1847 г. — термином модернистским. Длительная латинская школа богословия, окрасившая все наши учебники и законоучительство, настолько затемнили у нас точное понимание православия, что оно само может показаться модернизмом¹.

Итак, широкая внешняя миссия Церкви — социальная, культурная, государственная — есть особый долг и особая задача пре-

¹ Мы имели случай подробнее раскрыть взгляды православия на соборность в нашей книге: «На путях к Вселенскому Собору». Париж, 1932.

имущественно для мирянской «армии» Церкви. Точнее — самой Церкви, Церкви в целом, но с распределением ролей: Церкви учащей и Церкви учимой. Учащая дает принципиальные, духовные перспективы, а учимая стратегически, тактически и технически-конкретно борется за их хотя бы частичное проведение в гуще жизни, вплоть даже до «базара житейской суеты». Борется на всем поле жизни, не упуская из внимания никакое людское захоlustьe. Спасительная проповедь света православной Церкви и благодатная теплота ее должны проникать во все щели и без щелей, «радиально», и изгонять всякую тьму. По Евангелию, где люди спят, враг приходит и всевает плевелы. Нельзя под предлогом чистоты и духовности церковной жизни покидать нашу бедную землю и человеческий муравейник и белоручками уходить в эмпирии квиетизма. Предоставим это внешнее удаление с мирской площади специалистам затвора — инокам. Всякие силы и дарования ценны в общем арсенале Церкви как особый род оружия в борьбе с врагами. В данном случае — в борьбе за Святую Русь. И азбучное правило: в борьбе с организованным противником и наши мирянские силы должны стать не только индивидуальными, но и массовыми организациями.

Западная Церковь, идущая в своем теократическом опыте по грани политики, социологии, экономики, культуры далеко впереди нас, умела и раньше приспособлять свое миссионерское служение к новейшим формам социальной жизни и в наши дни дает нам поучительный пример, как нужно не довольствоваться только устаревшими (двухтысячелетней давности) методами христианизации внешнего мира. Издавна пользуясь разнообразием форм орденского служения, Западная Церковь не перестает рождать и другие новые формы, требуемые временем, так сказать, формы *ad hoc* (лат. — для этого.— *Ред.*). Такова, например, во Франции форма деятельности *prêtres-ouvriers* — предмет волнений и пререканий во французском католичестве в 1953—1954 гг. и

доныне. Острота проблемы вскрылась со стороны специфически латинской. Сравнительно юные священники после специальной школьной подготовки, по благословению архиепископа Парижского кардинала Сюара, десять лет подвизались на пути совмещения пастырства среди индустриальных рабочих и (одновременно с последними) физического фабричного труда. Неудивительно, что столь искусительное и небывалое служение незаметно завлекло юные сердца пастырей-подвижников до переступания загадочной черты допустимого. Часть их солидаризовалась и с боевыми формами пролетарской борьбы вплоть до уличных столкновений с полицией. *Roma locuta* поставила барьер дальнейшим увлечениям. Принявшая под свою защиту это движение по существу, французская иерархия предприняла внешнюю его реформу с намерением продолжать это необходимое для Церкви дело. Парижский кардинал Фельтэн в своем открытом пастырском послании (февраль 1954 г.) обстоятельно трактует тему о «подлинном и ложном лике» миссии *prêtres ouvriers*. Тут вскользь цитируется краткая инструкция кардинала Сюара от 1949 г., где он предостерегает священников от искушения активизмом, несовместимым с их саном, и признает, что какие-то виды деятельности специфически лежат на сословии мирян («des fonctions pour lesquelles les laïcs seuls ont grâce d'état»). И сам папа Пий XII в своем послании к проповедникам во время Сороковицы (28.11.1954 г.) дает инструкцию использовать «апостолат мирян». Хочется сказать: «наконец-то догадались!»...

Вот эта последняя деталь и вскрывает слабое место латинской Церкви в ориентации на социальный вопрос. Природа ее перегружена клерикальностью. Мало отведено места роли мирян. А в социально-экономическом, подавляюще мирском вопросе, именно роль мирян и должна быть выдвинута в первую очередь. И это как раз соответствует природе православия. У нас нет ни догматических, ни канонических препятствий для максимального

использования церковных сил и прав всей мирянской миссии, всего сложного тела Церкви.

Таким образом, идущая впереди нас в своем жизненном опыте Римская Церковь по природе своей организации поставлена в социальном вопросе в положение менее благоприятное, чем мы, восточные, не связанные клерикализмом. Это преимущество должно нас окрылять и вдохновлять в благородной конкуренции с христианским Западом.

Какими же традиционными формами организации деятельности мирян мы, православные, располагаем? Может быть, не нужно изобретать ничего нового, а только оживить и поощрить то, что есть, но по нерадению нашему прозябает, не используется? Дело обстоит именно так. По нашим восточным традициям, канонам и историческим примерам формы организации мирянских сил предуказаны.

Основную, канонически прочную опору для организации мирян дает форма прихода. Двухсотлетнее замирание прихода за время синодального периода создало и атрофию мирянской активности в Церкви. Не было для нее узаконенного места, и русские православные люди утратили самую идею о ней. Но нужно оговориться и по существу. Нельзя в формы прихода втиснуть то, что не соответствует Церкви в ее высшем, мистическом, спасительном назначении. Назначение прихода прежде всего специфически церковное в догматическом смысле: споспешествовать спасению душ христианских, ткать первоначальные клеточки Церкви около алтарей. Этим полагается основа, мистический первоисточник духовной силы христиан. Только вооруженные ею, а не с пустыми руками, христиане и могут выходить на пути миссии внешней — пытаться влиять на преобразование в духе Христовом и внешнего мира. Как, какими путями, индивидуальными или соборными? Прежде всего — теми духовными силами, которыми обладает данный христианский индивидуум, данная церковная

личность. Спору нет, что христианизирующее влияние на внешний мир может оказывать только реально, а не номинально христианская личность. Уже самим своим существованием, излучая свет Христов: «Так да светит свет ваш пред людьми...» (Мф 5, 16). Но пути и средства христианизации этим не ограничиваются. Наши богословы — аскеты крайнего, монофизитского и буддийского уклона на этом индивидуальном пути христианского свечения миру и ставят точку, и считают дальнейшую деятельность христианина во внешнем мире не имеющей духовного, спасительного значения, безразличной, если не прямо умаляющей его личную аскезу. Такова, например, была в конце XIX и начале XX в. проповедь выдающегося архимандрита Троице-Сергиевой Лавры и затем архиепископа Вологодского Никона, знаменитого издателя «Троицких Листков» и руководителя ежемесячника «Душеполезное Чтение», человека великой добродетели и великих заслуг на поприще церковного просвещения народа. Архиепископ Никон отрицал даже филантропическую и просветительную деятельность таких выдающихся женских монастырей юго-западного края, как обители Леснинская, Вировская, Красностокская. Да будет благословен пафос таких ревнителей мировой фиваиды. Пусть они умножают свое братство, свое воинство из сродных им душ. Но есть души и иного строя, которым потребно иное призвание, иное вдохновение. Каждому свой дар, как мудро объясняет нам великий Павел в главе 12 Первого послания к Коринфянам: «Дары различны, но Дух один и тот же». Есть в Церкви и служение мирское, в смысле объекта, и служение общественное, в смысле соборности и самого метода работы. Есть дело Христово индивидуальное, но есть и коллективное, вернее, соборное. Есть аскетическое «внутреннее делание», но есть и делание внешнее, направленное *od extra* (лат. — вовне. — *Ред.*). Есть миссия преобразования, перевоспитания, переработки, преображения мира в духе евангельском.

И она-то главным образом и нуждается в кадрах разнообразно специализированных работников. Эту работу надо делать организовано, всем миром, соборно. Мирянам одинаковых устремлений, одинаковых дарований и профессий естественно и целесообразно слагаться в братские союзы по специальностям. Для этого существует прославленная в истории Русской Церкви, канонически освященная форма церковных братств.

Братства в истории восточных Церквей играли и играют роль, аналогичную орденам западной Церкви. Ордена сделали и делают огромную услугу римской иерархии, давая организацию специальным работникам на ниве церковной. Такова же заслуга и наших прославленных в истории братств. В бывшей литовско-польской державе на исконно русских территориях эти братства в XVI—XVII вв. спасли православие от полного поглощения насильственно введенной унией, укрепили его устройством школ, типографий и созданием книжности вопреки иерархии, разложенной злонамеренным подбором и потому изменившей вере отцов.

Патриархи Константинопольские, стоявшие тогда во главе юго-западной Русской Церкви, в борьбе с разложенной иерархией оперлись для обороны православия на братства, дав им привилегию контролировать свою иерархию. Это, конечно, не соответствует православной доктрине об иерархической власти. Но что же делать, если последняя заболела? Тут-то и выступает на сцену та глубокая истина «соборности», которую смело выразили восточные патриархи в ответе Папе Римскому в 1847 г., утверждая, что «у нас хранителем веры является сам народ церковный». Такое выдвижение на первый план низов против верхов есть, конечно, явление крайнее, исключительное, уместное лишь в моменты патологические в жизни Церкви. Но оно показательное для эклезиологической мистики Востока, в отличие от клерикальной доктрины римского Запада.

Характерен выдающийся расцвет проповеднического братства мирян «Зоя», т. е. «жизнь», в Элладской Церкви уже в XX в. Как следствие долгого турецкого ига, приходское духовенство в Греции, лишенное веками богословской школы, потеряло способность проповедовать и учить народ Закону Божию. Интеллигентные миряне, в значительном числе питомцы Афинского Богословского факультета, приняли на себя подвиг разъездных проповедников в церквях и законоучителей в школах. Под руководством своих духовников они начали жить уставно, общежительно, без монашеского пострига. В случаях женитьбы и ухода в приходские священники члены братства уходят из его кадров и становятся периферическими друзьями и сотрудниками братства. После трений и конфликтов с некоторыми епископами — членами Синода братство было полностью легализовано. Оно владеет домами, типографиями, издает обильную религиозную литературу и имеет своего представителя даже в самом Синоде. Теперь это слава и гордость афинской Церкви.

В Русской Церкви синодального времени вплоть до наших дней братства по традиции численно не переставали возрастать. Были братства всероссийские, и местные, и приходские. Но при бюрократическом строе церковном братства, приспособляясь к нему, не могли расширить свою инициативу и большею частью приобрели мертвенный, «казенный» характер. При канонически нормальном соборном строе братства могут развиваться и цвести пышным цветом. Тут ничего нет новаторского и фантастического. В атмосфере политических и культурных свобод это — заурядное, будничное явление. Профессор Московской Духовной академии С. С. Глаголев, очутившись в научной командировке в Германии в конце XIX в., в своих письмах в «Богословский Вестник» подчеркивал бросившийся ему в глаза факт при сравнении Германии с доконституционной Россией. А именно: вся политическая, общественная, культурная, вероисповедная жизнь в Германии полна

бесчисленными «ферейнами» — союзами, сообществами, кружками; переплетена, опутана ими. И это самый простой, естественный результат атмосферы свободы. Был бы интерес к какой-то самодеятельности, привычка и закал в работе — форма так называемого общественного «сложения сил» уже готова. В церковном облике это — братства. Это — чрезвычайно широкая, гибкая, на разные лады приспособляемая к данной задаче форма сложения духовных сил, если есть на то добрая воля. Вот существенная предпосылка жизненности, действенности, подлинности братств. Их нельзя создать механически, по приказу сверху. Это были бы только мертвые ярлыки. Раз нет еще в самом православном обществе достаточного запаса духовной творческой энергии, то одними формальными усилиями его не родишь. При полицейско-бюрократическом строе принято в обществе безответственно будировать и бранить якобы во всем виноватое «начальство». При свободном строе эта бесплодная критика проверяется на деле. Если «начальство» не успевает — извольте сами сделать лучше, препятствий нет. Так будет на деловой проверке, когда, даст Бог, вернемся «домой», на свою почву, в толщу своего народа. И тогда — план ясен. Найдутся ли только у нас силы? Пенять будет не на кого. Догматика, каноника и историческая практика православия возлагают на нас, мирян, в Церкви идеально-широкие права, но и страшную ответственность. Православию даны все преимущества римо-католичества, т. е. иерархический принцип, и протестантства, т. е. полноправие layческой, мирянской массы верующих. Ни завидовать, ни тосковать о каких-то нехватках для дела Христова православным не приходится. Чего нет — значит, сами виноваты. Чего-то сами не доделали.

Однако об этом преимуществе православия так крепко забывают, что напоминание о нем родит у робких людей даже испуг. Да не есть ли программа оживления православных церковных братств новый вид большевизма, церковной анархии? Вспомни-

нается дикий, лживый и жуткий клич «вся власть Советам»! Да не будет! Осеним себя крестным знамением и успокоимся. Все должно быть церковно-легально, канонично, законопослушно и подчинено власти церковной на всех ее ступенях от низшей до высшей. Братства разных охватов: и всероссийские, и областные, и малые приходские — все утверждаются епископской и высшей церковной властью и имеют во главе своей, наряду с избираемыми техническими профессиональными председателями, всегда еще и духовного отца, как бы сверхпредседателя, утвержденного епископской властью и пред нею или и пред высшей властью ответственного за все направление, за всю деятельность братства. При этом внутреннем постоянном контроле иерархии никакой анархии нет места. Как во всяком человеческом сообществе, естественны трения, конфликты. Но это не трагедия. Уставы братства должны дать церковной власти все гарантии против внесения какой-либо антицерковной смуты и заразы. У каждого братства должны быть свой годовой праздник, дни и сроки общих говений и причащений, общих паломничеств ко святым местам. От подбора людей зависит степень живости братства. Одни будут полнокровными, другие анемичными, третьи начнутся и замрут. Это уже детали жизни.

Итак, ворота открыты, пути известны — в добрый путь, братья миряне! Организуйтесь в братства по призванию, по специальностям. Разумеется, речь идет только о верующих, православных, верных сынах Церкви. Академики, ученые, писатели, художники, журналисты, политики, экономисты, государственники, общественники, педагоги, военные, индустриалы, коммерсанты, ремесленники, рабочие, даже деньгоделатели банкиры, биржевики (да, да — все члены Церкви!), все работники сложного современного общества, объединяйтесь в церковные братства, как технические товарищи по оружию, чтобы братски обсуждать и христиански осмысливать и все вопросы своей специальности в свете Церкви

и вместе способы направления своей специальности во благо Церкви и получать в решении этих — надо признаться — мудреных вопросов советы и указания пастырей Церкви. Таким путем не только интимно и индивидуально в сердце своем, но и организовано вся деятельность сынов Церкви — специалистов труда и творчества будет в какой-то мере становиться под влияние и руководство Православной Церкви, говоря возвышенно-догматически — христианизоваться, оцерковляться, преображаться. Иначе, при нашем бездействии, ничто и не делается само собой в направлении Христа и Евангелия. Наоборот, наверняка следует ждать при церковной беспризорности жизненной арены прогрессирующих захватов слугами антихриста. Даже физически природа не терпит пустоты. Евангелие открывает нам тайну действия того же закона и в духовном мире. Место, не занятое Духом Божиим в сердце человека, захватывается вновь даже изгнанным оттуда духом нечистым, приводящим «с собою семь других духов, злейших себя» (Мф 12, 43—45). Пусть мы по грехам нашим духовно немощны, бессильны, не стяжали даров Духа, не имеем харизмы творить чудес, изгонять бесов. Но мы в Церкви, «с нами Крестная Сила»! Не все мы молимся: «непобедимая и непостижимая и божественная Сила честного и животворящего Креста, не остави нас грешных». Мы должны непрестанно носить с собой это духовное оружие и дерзновенно прибегать к нему, невидимо изгоняя им так же невидимых духов, «гнездящихся» в вещах мира сего. Пусть это до последнего суда будет только символическое действие, только залог грядущего высветления и преображения. Но этот «залог» есть духовная (еще не воплощенная, еще не физическая) реальность. И вещи, запечатленные Святейшим Именем Лиц Божественной Троицы, уже изъяты от окончательного тления и уничтожения в мире сем при его испепелении. Это теургические семена «нового неба и новой земли». Таинства Церкви и все другие сакрамен-

талиии незримо для плоти и крови преобразают «проходящий образ мира сего» (1 Кор 7, 31). Просящий милостыню и творящий ее «Христа ради» творят не только акт механический и этический, но духовный, т. е. акт теургический. Силою Имени Божия изъемают хотя и ничтожный момент, атом бытия из фатального круговорота космической материи, и предвосхищают его предызбрание к грядущему преобразению в нетление. Подобное сему, невидимое для внешнего мира и видимое лишь очами веры и Церкви, внутреннее преобразование входит и во все сферы человеческой общественности и истории, не в состав только спасительного восхождения отдельной личности во Христе, но и в состав всего огромного коллективного творчества человечества, которое антихристианское большинство все агрессивнее стремится превратить в окончательный триумф вавилонской башни, «града диаволова». А мы — христиане — обязаны, по меньшей мере, помешать своим контрактивизмом и даже более: сорвать и разрушить дело антихристово, если уже не способны положительно обогнать «столпотворцев» строительством «града Божия» на земле. Это есть наше подлинное теократическое служение царству Божию. Разрушена, завяла под жгучими апокалиптическими ветрами старая форма теократии, как бы исчезла из видимого оборота Святая Русь. Но мы не имеем права с буддийским фатализмом пассивно легализоваться в обезбоженных государствах и выбирать паспорта с антихристовыми печатями. Мы обязаны бороться за имя Христово до конца и лично, и коллективно, вернее, — соборно, организовано.

Вся Россия должна быть покрыта огромной, сложной сетью церковных братств. Братств, не только обращенных на внутреннюю мистическую жизнь, но и на борьбу во всех секторах жизни социальной. Заражаясь вдохновением и наставлениями от Церкви, члены братств специально общественного назначения вносили бы во все каналы культурного творче-

ства и национальной жизни мощные струи евангельского, православного духа. Вся жизнь под их воздействием преобразовалась бы внутренне, органически, без малейшего насилия, свободно, без государственного давления, как случалось иногда раньше, что, в сущности, чуждо свободному духу православия.

Отрицательной, почти карикатурной иллюстрацией нетактичного, грубо-утилитарного, в духе латинского клерикализма, а не православия был опыт государственной мобилизации духовенства в 3-ю и 4-ю Государственные Думы. Испуганное обратной карикатурой состава 2-й Государственной Думы, увлекшей десяток священников на скамьи социалистов-революционеров, императорское правительство круто изменило избирательный закон и через него специально подобрало многочисленные кадры духовенства за поддержку правого большинства. Этот прием вручения служителям алтаря рычагов политики, т. е. вотирующих голосов в парламенте, был приемом клерикализма, т. е. латинства, а не православия. Можно объяснить испуг правительства пред темным ликом революции, показавшимся из недр 2-й Думы. Но поступило оно антиканонично. Уже канонами ранневизантийской эпохи (3-е прав. IV Вс. С., 11 пр. Двукр. Соб.) запрещено отрывать клириков от алтарей и принуждать технически заниматься светскими публичными делами. Это не значит, что в сложных перипетиях национальной жизни не могут на политических ролях и постах, тем более в представительных учреждениях, выступать отдельные иерархические фигуры, клирики. Это зависит от их личного значения, особо льготного положения, даже специальной делегации от церковной власти. Но это не массовая мобилизация целого духовного сословия, как это было сделано у нас. Этот грех чуждого православию клерикализма случился, как прямое последствие бюрократизма и бессоборности господствовавшего в синодальное время строя нашей Церкви. Бюрократизированная Церковь не приглашалась к свободному воздействию на политику

ее собственными методами, которые в значительной мере при бессоборности у нее были отняты, а просто принуждалась сама, не снимая рясы, исполнять политические функции. Чистейший клерикализм, и очень убогий. Клерикализм вообще весьма сомнительное оружие в руках Церкви. Он противопоставляет Церковь светскому обществу на одном уровне с другими борющимися силами и партиями. Да еще как партию «казенную», т. е. не свободную, но не бескорыстно служащую властям. Унизительная и вредная для дела Церкви и притом по существу ложная картина. Она только роняет моральное достоинство Церкви, оправдывает пропаганду безрелигиозного лаицизма и мостит путь для прихода воинствующего безбожия. Рекомендуемый нами не клерикальный, а православный путь общественного (в широком смысле) активизма Церкви пролегает через свою, родную для Церкви среду верующих мирян, ее сынов. Последние являются фактическим мостом между двумя по природе даже антиномическими областями: между мистической глубиной церковной благодатной жизни и между ареной внешнего государственного и культурного строительства. Через этот мирянский провод, через это орудие Церковь естественно, не изменяя своей духовной сердцевине, воздействует на внешнюю общественность. Церковь преображает внутренний мир своих сынов. А те, входя в коллективы общества, свойственными той среде коллективными методами проводят христианские начала, состязаясь на равных основаниях с другими свободными идеологическими группировками и течениями.

Представим поконкретнее такую работу. Например, в форме партийной политики. Нельзя допустить, чтобы Церковь унизилась до организации своей собственной партии на одну ногу с другими партиями; чтобы это была партия в рясах или рясы, посланные в партию. Чтобы эта партия побивалась как таковая другими партиями. Нет, эта партийная функция должна,

за редкими исключениями, целиком лежать на ответственности преданных Церкви мирян, компетентных в политике. Опираясь на Церковь, они, по своим индивидуальным склонностям и оттенкам, могут находить себе место в разных партиях (кроме, конечно, антихристианских) и везде проводить изнутри в жизнь христианские начала или, по крайней мере, ориентировать решение партийных вопросов не ко вреду, а к пользе Церкви.

Возьмем область просвещения: науку, литературу, прессу. Тут должен быть не клерикальный захват учеными монахами и протоиереями академий наук, университетов, журналов, газет в свои руки. А это должна быть работа во всех областях ученых, журналистов, писателей и т. д., принадлежащих к Церкви, организованных, если хотите, в братства или просто в союзы и проводящих в просвещении «свет Христов, просвещающий всех». Пример во Франции: «Союз католических писателей», имеющий ежегодные открытые конгрессы. Христианское школьное просвещение — не превращение гимназий и лицеев в духовные семинарии, а корпоративное усилие всего братски организованного православного учительства — для проведения в системе образования и воспитания юношества христианского мировоззрения, христианского духа вместо культивируемого в педагогике внерелигиозного гуманизма.

Как участвовать в раскаленной среде социально-экономической борьбы, отравленной классовой идеологией? Разумеется, это не проповедь иерархии в защиту интересов крупного капитала и крупной собственности. Но и не «гапоновская» демагогия с угодничеством в адрес социалистически обольщенных и озлобленных пролетариев. Это свободное участие компетентных и авторитетных мирян-христиан в обоих лагерях сталкивающихся между собой «труда и капитала». Православные экономисты и политики в эту страстную борьбу должны вносить отрезвляющие начала совести, взаимного доверия, человечности. Напоминать о

жертвенности, справедливости, изгонять отсюда религию Маркса, дух классовой злобы. ...

Как христианизовывать, как преобразовать культуру? Это не значит ханжески свергать свободную поэзию и заменять ее житиями святых и патериками; не заменять всю музыку одними церковными стихирами, живопись — иконописанием и т. д. Нет, все вещи остаются на своих местах. Небо не насилует земли, но манит ее к себе, ввысь. И земное искусство способно несказанными путями отражать красоты божественных сфер через сердца верующих и духовно питающихся от Церкви творцов-художников. В меру духовного очищения их сердец лучи не вечернего горнего света починут и на их творениях. И земное сублимируется, возвысится в синтезе с небесным, т. е. будет внутренне преобразоваться. Таково и устремление всего космического процесса. Такова христианская философия истории. По аналогии с тайной соединения двух природ во Христе. Человечество, т. е. земная природа не уничтожается, а «неслиянно», но и «нераздельно» соединяется с градом небесным. Не буддийско-монофизитское отвержение земной человеческой культуры, а ее просветление, сублимация.

Вот схема православного понимания социально-культурной миссии Церкви и ее метода: не клерикально-государственное навязывание извне христианской идеологии и дисциплины, а внутреннее, органическое, духовно свободное, постепенное, эволюционное преобразование общенациональной жизни и творчества. Но эта грандиозная перспектива останется нереальной мечтой, если не придать нашей Церкви достаточно мощного аппарата в виде мобилизованной армии мирян. Православные миряне должны осознать себя миссионерами православия в океане окружающего нас неоязычества, вдохновиться всемирно-исторической значительностью и ответственностью своего мирянского апостольства. Это и будет реализацией пра-

вославленной «соборности», которой мы хвалимся, но на деле этих похвал еще не заслужили.

При подсчете сил в борьбе за Святую Русь мы в теории на почве православия и догматически, и канонически имеем широкие и многообещающие перспективы, а на практике должны иметь мужество сознаться, что к правильной мобилизации мирянской армии всех родов оружия мы еще далеко не готовы. Мы еще не осознали ни нужды в этом, ни нашего долга. А дальше предстоят еще немалые внутренние и внешние трудности. Силы верующих мирян еще почти целиком поглощает грандиозная и беспощадная машина секулярной, внерелигиозной жизни, вне которой не добудешь хлеба насущного. И люди поневоле живут в раздвоении, в двойной бухгалтерии, работают на двух господ. И даже религиозно думают, что так и следует жить в двух мирах, раздельно, т. е. мыслят еретически, несториански, без надежды и попыток соединить два естества в какой-то единой ипостаси. И чем безнадежнее разъединяют Церковь и остальную жизнь, тем считают себя православнее, ибо не засоряют, не оскверняют «дворы Господни» никакой нечистотой суеты земной. Таково наше обычное, господствующее, практическое несторианство, в упрощенном богословском осознании мгновенно и парадоксально оборачивающееся прямым монофизитством, ибо религиозная жизнь исчерпывается одной только духовной стороной, в отрыве от плоти реальной жизни. Только личное спасение во Христе и в Церкви и никакого общественного, «соборного». Сама «соборность» лишается своего буквального, плотяного смысла и ограничивается только соборностью духовной, связью мистической в церковном культе и молитве. Нельзя найти догматического оправдания этой слабости, изнеможению нашей грешной практики. Халкидонское православие равно отвергает и несторианство, и монофизитство и требует соединения двух естеств в единой ипостаси. Это непостижимо для разума. Но это чудо дано нам в

Господе Иисусе Христе, не только реальном Человеке (не призраке), но и Втором Адаме, заключающем в Себе судьбы всей твари. И в нашем подвиге подражания Его искупительному чуду мы не имеем права соблазняться ложным спиритуализмом, ложным отождествлением святости только с духовностью. Мы должны быть по-халкидонски православными, т. е. спасаться в Церкви во всей полноте двойства нашей духовно-плотской природы и в духовно-плотской неразрывной связанности со всей коллективной жизнью человечества и космоса, усиленно перерабатывая последнюю хотя бы символически из коллективности в идеальную соборность. Выражаясь языком аналогическим, мы должны мыслить «во ипостаси» Церкви соединенными «неслиянно и нераздельно» и задачу нашего личного спасения, и, вместе с нами и при нашем деятельном участии, спасения соборного — всей твари.

Эта синтетическая задача — поистине «симфоническая». Император Юстиниан, римский юрист и византийский богослов, окрестил синтез «двух даров Божиих» человечеству, «священства и царства», т. е. Церкви и государства, «симфонией». Этот термин был только транспозицией христологической халкидонской формулы в область каноническую. Но осуществлять в истории эту симфонию Церкви и государства, как мы видели, самой древлеблагочестивой Византии далеко не удавалось. А в новую эпоху это красивое видение и совсем исчезло с горизонта эмансипировавшихся от религии государств и их народов. Ослабевшая теократическая сила Церквей соблазнила их пассивно примириться со своим изгнанием с территории строительства видимого «града Божия» на земле. Церкви забиты агрессивным лаицизмом в границы почти одного личного, духовного делания, загнаны подневольно на позицию далеко не ортодоксальную, не халкидонскую. Тут и несторианский отрыв от природы человеческого общества, и монофизитская спиритуализация дела Цер-

кви — два порочных уклона. Церковь, оторванная от государства непредвиденным и неодолимым идейным поворотом истории, почти совсем утратила надежду на восстановление симфонии с ним. Но, как мы видели, наша стратегия не должна приходить в отчаяние. Не удавшаяся пока симфония с государством должна быть, во имя догматического и практического торжества православия, перенесена на занятие Церковью позиций и на укрепление их через верующий народ, через организованных в братства верных сынов на всем широком поле национальной, всероссийской жизни, через влияния изнутри на мысль, на чувства, на волю нации: от столицы до деревни, от правительства до пастуха и стрелочника железнодорожного полустанка. Повторяем, актуальная задача нового времени есть воссоздание той же симфонии, но не с государством, а с живым обществом, с верующим народом.

Наивное ожидание, что великое, вселенское дело возврата строптивного мира под идейно-теократическое водительство Церкви должно быть сделано без нас; одним духовенством, есть грозная для будущего Святой Руси слепота. И безнадежно, и несправедливо ожидать от одной «учащей Церкви» социально оздоравливающего творчества, как какого-то заслуженно щедрого подарка любящей матери нам — беззаботным деткам, без великого крестного подвига всех и каждого из нас, хотя бы ничтожных в вере и могущих только вздыхать: «верую, Господи, помоги моему неверию» и, тем не менее, неизбежно обязанных нести крестную ношу соборного воссоздания Святой Руси. Ведь никто же другой за нас этого делать не будет!



РАЗМЕЖЕВАНИЯ

Вышеизложенная концепция, особенно в ее исторической и доктринальной части, может показаться обычной, общепринятой, даже не возбуждающей особого интереса у читателей. Наиболее спорными могут представляться скорее некоторые части прикладной, практической церковной работы. На самом же деле в специально богословской среде самые основные предпосылки намечаемой большой программы и вскрывают и порождают неизбывные споры, которых до конца и предвидеть невозможно. Но и автору важно, и особенно читателям — не специалистам поучительно увидеть, насколько поднимаемые вопросы многосторонни. И надо думать, что уже вскрывшиеся разногласия, разбираемые здесь автором, заинтересуют читателей и расширят горизонт их интереса к серии вопросов данной догматической, канонической и просто церковно-практической важности. Я называю нижеследующие объяснения, переходящие по необходимости по местам и в полемику, «размежеваниями», потому что это очень полезно для достижения моей цели. Я хочу, чтобы читатель не заснул от скуки над моей положительной проповедью дружного, соборного, совместного и иерархического, и мирянского делания на всем поле не только лично-христианской жизни, но и жизни общественной, в борьбе за знамя Христово против бесчисленных враждебных Ему делателей. Чтобы читатель осознал тот факт, что большинство наших православных богословов и проповедников к этому совсем не призывают. И даже не только не призывают, но прямо отвергают и доктринально, и морально, и поэтически

самое устремление богословского внимания православной паствы в эту кажущуюся им неблагочестивой сторону.

Начнем такое размежевание с самой близкой, добрососедской, пограничной позиции. Такую позицию открывает нам епископ Кассиан.

I

ГОСЕДСКОЕ РАЗМЕЖЕВАНИЕ

Есть книга епископа Кассиана, ректора и профессора Нового Завета в Свято-Сергиевской Духовной Академии, напечатанная в Париже в издательстве «Возрождение» в 1949 г. под заглавием «Царство Кесаря пред судом Нового Завета». На основании обширного и научно точного знания предмета эта книга дает отличное руководство для надежного подхода к теме о взаимоотношениях Церкви и государства в духе Евангелия и века апостольского. Экзегетически этот трактат епископа Кассиана надо признать лучшим из новейших пособий в нашей русской богословской литературе по формулировке исходной библейской точки зрения на этот теоретически сложный и головоломный вопрос.

Отсылая любопытствующего читателя к весьма насыщенной точными данными и просто не поддающейся краткому пересказу книге епископа Кассиана и к нашей рецензии о ней в «Церковном Вестнике западно-европейского русского экзархата» № 21, 1949 г., мы, в целях еще большего уяснения нашей прикладной, практической задачи, позволим себе сделать самое общее указание: чем можно и должно дополнить богословскую концепцию епископа Кассиана, не умаляя ее научного достоинства при оценке двухтысячелетнего опыта Церкви, жившей в разных формах связи, даже в союзе с государством?

И в Новом Завете, и в первохристианском предании епископ Кассиан советует не упускать из виду самой существенной и ха-

ракторной черты — «отчуждения» Царства Божия от царства кесаря. «Отчуждения» и при самом утверждении положительной и благословенной службы царства кесаря Царству Божию. Полезная служба, но низшая, лишь вспомогательная. Без претензий на уравнение и тем более на превознесение. Царство кесаря, по модной терминологии, просто сосуществует с Царством Божиим. Но в идеале не нужно последнему. Царство Божие есть совершенство и полнота. А царство кесаря нужно и полезно только в этом, низшем, дефективном, греховном и временном мире. Первородный грех царства кесаря в том, что оно вырождается в самодовлеющий тоталитаризм, не хочет знать своей меры, своего места, требует себе абсолютного послушания, т. е. претендует, чтобы ему воздавали не «кесарево» только, но и «Божие». Самоочевидно, что отсюда вытекал и всегда будет вытекать неизбежный конфликт для совести христианина. «Божьего» ни в целом, ни по частям христианин не имеет права предавать в распоряжение «кесаря». А между тем в реальной исторической жизни отдельный христиан и вся Церковь всегда будут жить в рамках и формах государственности. И вот тут-то с неизбежностью и возникает одна из антиномий теоретических и практических, не выходя за грань разумности. Соблазну совсем освободиться от этой антимонии поддаются лишь религиозно больные сектанты: наши «бегуны-неплательщики», избегающие всякой службы государству, не только военной, но и всяких податей и повинностей, скрывающиеся в подполье и доктринально сознающие, что им остается лишь «таиться и бегати». Но своей трагической карикатурностью они дают урок ответственности официальным церковным богословам и деятелям: не ограничиваться в этом жгуче-практическом, неустрашимом жизненном вопросе только абстрактной, прохладной проповедью «отчуждения», ухода в духовную, вечную высь Царства Божия.

Но самый-то неотложный вопрос тут только и начинается, как только мы ясно установим «отчужденность» Царства Божия

от земной конкретной политической реальности. Да, дух его не от мира сего, а «свыше есть сходяй — от Отца Светов». Но ведь оно, как и «Единый сый Святыя Троицы», сошло к нам земнородным на землю, чтобы воплотиться в нашу душевную и плотскую жизнь и через это «спасти», т. е. преобразить ее, обожить и увековечить в преображенном виде, а не просто отбросить и обречь на возврат в небытие. Творец творил ее «в неистление», как «вся добра зело», и в вечное Себе «сосуществование». Потому-то и вся природа человеческая воспринята в иррациональное единение с природой божественной и в Самом Богочеловеке. И это единение с Богочеловеке не для Него Одного, в отрыве от человечества, а именно для всех нас. Говоря святоотечески, «для того Он и вочеловечился, дабы мы — обожились» (св. Афанасий Великий), а через нас — и вся тварь и весь космос.

Тварь пала во Адаме. Через преображенных во Христе — втором Адаме — сынов Адама первого и тварь преобразится и увековечится. Преобразятся и все функции человека. Поскольку человек социален, он живет в обществе и государстве. За преобразованием человека логически следует преобразование и его социальных функций. Люди, ставшие христианами, неизбежно христианизируют свою социальность, а за ней и государственность, и всю свою культуру, и все свое творчество. Принцип христианизации всеобъемлющ, он — тотален. Сын все покорен Отцу (1 Кор 15). Это мы означаем дерзновенным термином «оцерковление», или христианская теократия.

Она осуществится полностью только в страшно далеких от наших немощей далях сверхвременности. Наша юдоль плача, наша «маленькая» в сравнении с этой вечностью «история» пронизывается, осмысливается, освещается этой теократической перспективой. Эта перспектива обязует нас к упорному, усиленному, и по меньшей мере, «символическому» преобразению всей нашей

социальной «плоти» «в духе» Царства Божия. «Символичность» для нас не есть иллюзорная игра в «подобия», а подлинная sacramентальная «реальность». Святая вода для нас не абстрактное подобие даров Духа Святого, а реальный носитель, сосуд этих даров. Но этому чуду веры придет срок его исполнения. В этом духовно-реалистическом нашем касании «к мирам иным» наступит высшая фаза реальности, преобразование «при последней трубе», «во мгновение ока», когда мы «все изменимся». Вот тогда наши, пока малосильные, неудачные, несовершенные усилия охристианизовать, оцерковить все нас окружающее, все наше делание и творчество найдут чудесное завершение и преобразование.

Но это постулирует не к боязливому или брезгливо-аскетическому отступлению пред неосуществимой пока в полноте, в длительности истории, задачей теократического преобразования всех земных дел, а к радостному принятию даже в самой малой доли христианизации как осязательного залога увенчания наших усилий в будущем, в момент схождения Иерусалима Небесного. Отказываясь от реализации этого «залога», от этой пусть капли христианизации, единственно нам доступной по немощи человеческой и по греховности мира сего, мы просто монофизитски отказываемся от своего подвига частичной, хотя бы лишь внешне-символической посвященности наших земных дел целям Царства Божия. Древняя Церковь, принявшая в свои объятия Римскую империю, окропившая ее святой водой, окадившая ее фимиамом и возложившая на ее выю благое иго Христово, не была настолько слепой и наивной, чтобы не понимать, что бедная святостью действительность далека, как небо от земли (в буквальной смысле!), от идеала Царства Божия. Но она с убеждением, с энтузиазмом приняла этот исторически единственно реальный, серый, монотонный путь христианской педагогики в длительности тысячелетий. Как любящая мать и педагог, она взяла за руку империю (всю

государственность с ее «мечом», всю экономику и культуру) и повела ее под знаменем Христа, не обольщаясь немедленным преображением, но всегда в предвидении эсхатологических свершений, увенчания наших благих, но бессильных устремлений чудесным «переоблачением» (1 Кор 5, 2—4) переходящего образа мира сего в новый «прославленный» образ (1 Кор 7, 31). Церковь и не собиралась обольщать воспитываемых ею чад своих полнотой достижения Царства Небесного на земле. Она отвергала, как еретиков, обольстителей и фантастов — всех гностиков, монтанистов и донатистов, манивших фантазиями сверхприродных достижений святости и совершенства здесь, на земле. Церковь осудила в этом вопросе максимализм требований, как ересь, и приняла, благословила, оправдала минимализм. Не сочла его падением, изменой Евангелию, отступлением, а напротив — скромным, но посильным для человека и для земной, исторической «странствующей» Церкви достижением. Епископ Кассиан в заключение своего трактата (с. 49) пишет: «на протяжении своего уже многовекового исторического пути христианская Церковь... пыталась привлечь государство на служение Христу, пронизать государственные учреждения светом Христовым, вдохнуть его дух в государственные формы. Но ни одна из этих попыток не удалась». (Здесь и далее выделено мной. — А. К.).

Да, не удалась по мерке мечтательной, монтанистической. По мерке же церковной, католической и не предполагалось сверхземной эсхатологической удачи. Как Сам Господь пришел призвать не праведных, а грешных к покаянию, так и Церковь христианизует, «детоводит» и спасает не святые государства и нации, а грешные, земные. И «довольствуется» (не абсолютно, конечно, а лишь относительно, педагогически) их «номинальным», а не реальным христианством. Но и тут нельзя увлекаться пуританскими оценками. Недобрая аксиология не должна вытеснять любовной сотериологии. Церковь в путях спасения — матерински

любовна. Не вымогает у крещеных народов непосильной для них «реальности» их христианских добродетелей, но не впадает и в сознательный, циничный «номинализм», успокаиваясь на одних христианских этикетках, прилепленных к чисто языческим реальностям обыденной грешной жизни. Она ценит и ощущает мистический «реализм» Божественных имен, запечатлевающих ежедневный быт и труд христиан. Для христиан это не пустые *nomina* (лат. — имена. — *Red.*), а уже — *nomen vel iam nomen*) (лат. — знаки; «Имя даже уже божество». — *Red.*), сосуды теургической силы, сакраментального преобразования, возвышения, сублимации над профанными предметами «мира сего». Святая вода — не просто только вода, но сосуд и орудие действия Духа Святого. Так сила Божия в (оболочке) «совершается в немощи» (2 Кор 12, 9). Все совершенное, благословленное и освященное «во имя Отца и Сына и Святого Духа» уже есть только заурядная материя и вещь мира сего. Духовно, благодатно, мистериально, теургически здесь уже всеяно семя преобразования, высшего, нетленного инобытия, имеющего открыться за гранью пришествия Судии мира. Поэтому продолжая апостольское послание «в мир весь» — благовестить, учить и крестить «во Имя» Св. Троицы, мы не имеем права с легкостью, без борьбы уступать поле жизни и всяческого творчества абсолютному примату кесаря, безрелигиозной государственности. Спокойное приятие как нормы этого разделения государства и Церкви есть фактическое воплощение в таком разъединении несторианской ереси.

Иллюстрируя свой пессимистический тезис о неудачах всех попыток привлечения государства на служение Христу, епископ Кассиан продолжает: «Наши предки в XV в. были свидетелями крушения Византии. Третий Рим (разумеется, Москва — Россия. — А. К.) рухнул на наших глазах. И трагедия России, причина ее падения заключалась прежде всего в том, что она пыталась соединить несоединимое: тоталитарное (?) государство с

христианским строем жизни, царство кесаря с Царством Божиим. Если всякое государство в своей сущности тоталитарно (?), надо думать, что и всякая попытка построить государство на законе Христовом роковым образом обречена на неудачу. Нам не дано соединить несоединимого. Опыт прошлого и познание истинной природы государства не позволяет нам мечтать о христианской державе на земле. Но путь христианского делания в государстве открыт и нам, даже больше: он нам указан как наш долг. И божественная благодать венчает труд человека — долгий, упорный и неблагодарный — в царстве мира и над царством мира» (с. 49—50).

Эти заключительные строки экзегетически и богословски назидательного трактата епископа Кассиана очень показательны для подавляющего большинства наших православных богословов. Будучи верными и тонкими *in abstracto* (лат. — отвлеченно. — *Ред.*), они изнемогают и падают, когда им приходится проверять себя *in concreto*. Теоретически безупречное догматствующее богословие не умеет родить из себя богословия прикладного, практического. Наша *summa theologiae prima* (лат. — свод первой теологии. — *Ред.*) разработана, хотя и далеко не до законченности, но все же в ней достаточно полно и стройно все уложено в систему, в которой «концы с концами сходятся». Другое дело — наша *summa theologiae secunda* (лат. — свод второй теологии. — *Ред.*), наше так называемое «Нравственное Богословие», богословие практическое, прикладное: о нормах, задачах, путях и методах христианской деятельности в жизни общественной, культурной, социальной, экономической и политической, в царстве кесаря. Эта *summa secunda* — едва тронута, совсем не разработана. Волей-неволей, это пока область опытного нащупывания почвы. Тут христианин должен действовать не ради только горькой доли «хлеба насущного», но и по долгу неотменимого для Церкви, насколько только хватит ее сил и возможности, теократического

устремления всей земной истории к последнему ее призванию, к созиданию Царства Божия еще здесь, на земле. Полнота грядущего царства славы не отменяет ни прошлой, ни настоящей, ни вечной «священной истории», придающей высший смысл всей кажущейся случайной суете истории. Эту священную сердцевину истории, не существующую для сознания неверных, мы — люди Церкви — должны ответственно вынашивать в наших сердцах и реализовывать посильно во всей нашей внешней, общей со всем мирским, лаическим человечеством жизни и деятельности. Как вообще талантливый индивидуум превосходством своих сил почти автоматически окрашивает и ведет свою среду, так и христианин, а еще действеннее — церковный союз христиан будет влиять на окружающую социальную ткань жизни в Христовом духе, частично изнутри ее преображая, а Господь уже учтет эти усилия и, может быть, очень малые, только символические достижения, когда придет откровение «славы чад Божиих». Это антиномично, это непонятно нашему малому разуму (*ratio*). Но это — «безумие» и теургия веры — по Филарету: «уверенность в невидимом как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем». Это священное «безумие» всей древней вселенской Церкви к тому и свелось, что она вчерашнего своего гонителя — эту нечестивую «вавилонскую блудницу», *Imperium Romanum* — сразу заключила в свои объятия, как долгожданную покаявшуюся грешницу, и с величайшей наивностью и доверчивостью, «в кредит» заключила классический союз Церкви и государства во имя теократического строения охристианизованной культурной работы человечества. Этот союз без малейших сомнений Церковь рассматривала как естественный метод и орудие насаждения и оберегания Царства Божия, как продолжение боговоплощения и обожения человеческого общежития и как ступень к обожению всей твари, через человека павшей и теперь через Богочеловека воскрешенной. Все это и составляет содержание христианской мистерии, сотериоло-

гически реализующей в жизни очерковленного человечества то, что в принципе уже чудесно предвосхищено и заложено в тайне Боговоплощения, в святейшем спасительном факте, именно в «соединении несоединимого». Если эта догматическая антиномия обязательна для христиан в христологии, почему она не приложима к христианской антропологии и сотериологии? Разве тайна спасения человека и мира, тайна всеобщего обожения, «Бог все во всем» (1 Кор 15, 28) — есть что-то рационально понятное, а не просто тайна прикладная, вытекающая из тайны богочеловечности? Попытки хотя бы символически приближаться к этой тайне — есть обязательный для членов Церкви теургический подвиг всяческой, тотальной христианизации всего бытия, а не какое-то якобы только грехопадение. Ибо по епископу Кассиану, «причина падения России заключалась прежде всего в том, что она пыталась соединить несоединимое: тоталитарное (?) государство с христианским строем жизни, царство кесаря с Царством Божиим». Нет, причина первейшая падения России не в этом, а в отсталости ее экономического строя, затем в отсталости политической техники, в запоздании со всеобщей народной грамотностью, в запоздании конституционных свобод и лишь в последнюю очередь, конечно, в запоздании с церковно-соборной реформой. Общая причина падений всех вообще государств и наций — в смертности их человеческой природы. Они стареют, умирают. Новые государства, в свою очередь, опять будут исторически преходящи и смертны. Но наш долг их посильной христианизации этим с них не снимается. То, что и Византия, и Русь «пытались соединить несоединимое», т. е. сколько-нибудь охристианить государство, в этом их заслуга и оправдание. Сама вера христианская, т. е. вера в богочеловечество есть вера в абсурд «соединения несоединимого». Такая вера не только «не позволяет» «нам мечтать о христианской державе на земле», но она возлагает на нас прямой долг искать всех путей, способов и

форм хотя бы символического ее осуществления. Пусть это будут лишь очень слабые тени того, чего жаждет вера, любовь и надежда Царствия Божия на земле. Так же, как слабы наши «попытки» личного спасения и святости. Как в этом, несмотря почти на нуль доказанных «достижений», мы не имеем права отчаиваться, а все время обязаны надеяться на «божественную благодать, немощная врачующую и оскудевающая восполняющую», так точно и в измерении социальном, коллективном, национальном, соборном, церковно-государственном! Пусть в категории государственности останется хотя бы и одно крестное знамение и кропление святой водой — и то для нас будет «печать дара Духа Святого», «воня благоухания духовного», заря грядущего преображения, «наследие живота вечного». Мы, православно догматствующие, не можем удовлетвориться нашей унижительной позицией изгнанных из лаического государства и смиренно засевших в уголок водоворота обезбоженной жизни. По нужде сделать все можно и даже должно, ибо мы не революционеры и не бунтовщики силой. Но добровольно поместиться, без хозяйственно-теократического вдохновения, лишь «в сторонке от суеты мирской», лишь в царстве мира и над царством мира — это значило бы соблазниться комфортом несторианского раздвоения двух природ в путях нашего спасения, в котором мы спасаем не «душеньку свою» только, но вместе и «всю тварь». Падение и спасение ее неотделимо от человека, в чем мы — грешные и ничтожные — являемся, по Павлу, «соработники у Бога» (1 Кор 3, 9).

II

РАЗМЕЖЕВАНИЕ С БЕСКРОВНЫМ ЭМИГРАНТСТВОМ

Наше эмигрантское бытие властно давит на наше сознание и видоизменяет его содержание, порождает новое жизнеощущение, новые оценки, новое мировоззрение, новые философские вку-

сы, новые богословские тенденции. Это вполне законно. Жизнь никогда не останавливается, даже по временам замедляя свой ход и топчась на одном месте. Временная гордынная иллюзия молодого богословского поколения, будто оно непокорно этому закону неизбежной эволюции всего существующего и что оно, по контрасту со своими отцами, ни в чем не новаторствует, а только консерваторствует, есть именно иллюзия, а не безошибочное узрение вечной неподвижной истины.

Не иллюстрируя этого общего утверждения по всей широте богословского горизонта, ограничимся для данной конкретной задачи прояснением только одного пункта. А именно. Молодое церковное поколение привыкает переживать проблему связи православия с территорией, нацией и государством в некоей внеисторической пустоте. Уже не ощущает опытно этой связи, как осязательной реальности. А потому скоро забывает о ней, перестает понимать ее догматическую ценность и нормативность и даже начинает прямо отрицать ее как якобы отживший недостаток старого, сгинувшего режима и сложившегося при нем богословского мышления. Понятно по-человечески это обманчивое чувство облегчения от потери части несомого за плечами и русским православным народом, и Православной Церковью исторического, национального груза. Так бывает при пешем хождении. После передышки вдруг почему-то делается необыкновенно легко шагать вперед. Увы: оказывается, забыта одна котомочка за спиной. Приходится возвращаться и вновь с воздыханиями тянуть лямку неизбывной нагрузки. Неумолимая действительность требует расплаты с ней. Хотя богословие поучает нас о вещах не от мира сего, вещах потусторонних, трансцендентных, духовных, однако не о вещах отвлеченных, пустых, а ощутимо связанных с плотью и кровью человеческой жизни и земной истории. А потому и богословствование должно бояться незаметного для него соскальзывания в абстрактное «плетение словес» безотносительно

к нашей реальной, будничной жизни во времени и пространстве. Это соскальзывание, этот уклон в эмигрантском богословствовании уже стал историческим фактом. И этот факт не случаен. Он тем более опасен для самого богословия этого стиля, что имеет вид соблазнительной оправданности неоднократно повторяющимся и очень древним историческим опытом других православных народов и Церквей. Не с русскими первыми стряслась эта беда, этот насильственный отрыв нашей Церкви от нашего родного государства. Издавна часть православных народов и семитского, и арийского корня оторвана от некогда опекавшей их христианской Ромейско-Византийской империи и покорена под власть ислама и арабо-тюркских государств. Пришлось этим церквям снова пережить иногда многовековые сроки гонений и угнетающих ограничений их религиозной свободы, в свое время мученичеством завоеванной в Римской империи, склонившей свою гордыню пред Крестом Христовым. Пришлось покориться ультимативному условию лишь едва терпимого, ограниченного существования в духовно и юридически чуждом, тоже теократическом, но антихристианском режиме инопленников. Пришлось полнокровной, ромейско-византийской, брачно-родственной с империей Церкви, так сказать, развоплотиться, уйти подальше от иноверной государственной политики и зажить одной внутренней, культурно-духовной и интимно-моральной жизнью. Ускорению этого процесса сужения, самоограничения Церкви сферой приватной, скрытоплеменной морали способствовала и монофизитская доктрина большинства этих восточных Церквей. Но, конечно, волей-неволей и все чисто православные восточные Церкви, наиболее близкие к монофистскому спиритуалистическому тону благочестия, также переродились во внегосударственные группы, сепаратно-уединенные в море чуждой им теократически мусульманской религии. Этому стерилизующему перерождению подверглись и возникшие на Востоке с эпохи крестовых похо-

дов латино-униатские Церкви. И они живут внегосударственной, замкнуто-культовой жизнью.

С наступлением нового времени (XII—XX вв.) и угасанием турецкой имперской власти над бывшими византийскими территориями Ближнего Востока шло сюда культурно-политическое освобождение христианских народов. Последние под давлением оружия и дипломатии европейского мира получили конституционные права свободы религиозной совести и отчасти гражданского и национального равенства и самоопределения. А на Балканах возникла серия православных конституционных государств (Сербия, Черногория, Румыния, Болгария), где слагались на основе византийской традиции некие современные системы союзов Церкви и государства, подвергшиеся катастрофическому упразднению с приходом туда российского большевизма. Словом, при всех вековых переменах то угнетения Церквей исламом, то подчинения их новому, из Европы пришедшему, началу отделения религий от государств, Церкви конституционно отдаляются от всяких старовизантийских и средневековых тесных союзов с государствами. Движущим началом этого нового типа размежевания сфер влияний между государственными режимами и религиозными организациями является доминирующий во всей культуре новейшего европейского человечества дух лаицизма, то презрительно-индифферентного к религии, то в большинстве случаев скрыто и явно враждующего с ней. Эта давно уже захватившая первенство над европейской (а она же и единственно мировая) культурой власть безрелигиозной светскости внешне победила христианский церковный мир. И этой победой, вместе со всем комплексом европеизма, заражает и все остальные миры: и американские, и азиатские, и африканские. В этой победе над человечеством безрелигиозный гуманизм самый главный и решающий успех одержал в конце XIX — начале XX в. над сильнейшей позицией теократии — над папством. Римско-католичество настоящего времени стало со-

вершено «прирученным». Оно, в сознании своей внутренней силы, не только быстро оправилось после горького французского изгнания Церкви из государства в 1905 г., но приобрело после этого еще больший духовный престиж и силу в общественной и культурной жизни Франции. Разрастается количественно Римско-католическая Церковь на базе отделения от государства и в протестантской по духу Северной Америке.

Тут меня скептический читатель остановит и скажет: вот Вы и договорились до принятия факта изгнания Церкви из государств как факта положительного, прямо полезного для расцвета религиозной жизни. Стало быть, нечего оглядываться назад, на устаревший и ликвидированный самим ходом жизни союз Церквей с государствами. Не есть ли это детский, примитивный возраст теократии, возвращение к которому бессмысленно и реакционно? И мечта о сохранении и воссоздании старомодной теократии не есть ли противление путям Самого Провидения? И цикл ветхозаветного, уже законченного развития религии не учит ли нас тому, что период царств Израиля и Иуды был периодом еще религиозного несовершеннолетия избранного народа? И освобождение этого народа от бремени государства с его полуязыческим культом в пленах — ассирийском и вавилонском — было бесспорным очищением и возвышением его религиозного сознания до высот чистого монотеизма? Завет последнего пред эпохой плена великого пророка Иеремии — бросить безнадежную борьбу за царство и покориться Навуходоносору, как карающей руке Провидения, — оправдался во благо духовного, религиозного возрастания народа Божия. Не урок ли это для нас: вырвать из сердца с корнем отслужившую свой исторический срок теократическую связь русского православного государства с Церковью и — православным людям махнуть рукой на государственную политику и хозяйство, предоставив их целиком в распоряжение сил безрелигиозных?

Если бы система отделения религий от государств была сама по себе и в абсолютном смысле высшим благом для религии, то нужно было бы удивляться, почему же от самого начала бытия человеческого рода ни одному безумцу в голову не приходило вышвырнуть прочь религию из официальной общенародной жизни и загнать ее, как дело частное, приватное, не касающееся всех одинаково, в область жизни частной, домашней, закрытой, любительской. Ни музыка, ни танцы, ни литература, ни все роды пищи, ни хмельные напитки, как бы широко они ни были распространены, ведь никогда не предписывались к обязательному употреблению никаким общенародным авторитетом, никакой властью. А вот всеобщность и обязательность религий искони признавалась, как одна из основных и неустраимых категорий человеческих обществ. Само древнелатинское слово *religio* (от *religare* — связывать, ставить границы, запреты, повеления, налагаемые на волю человека свыше), говорит о функции в природе человека всеобщей, универсальной, без которой человек — не человек. Вне общих обязательств религий стоит уже мир низших существ, мир животных. Вот к аналогии с этим низшим царством и стремятся подогнать всех безрелигиозные гуманисты. В конечном счете это не так страшно для религии. Она выживает при всех режимах. Но благословлять враждебную к ней идеологию и политику — не наше дело. Непозволительно черное выдавать за белое. И сам Ватикан, принявший фактически все конкордаты с новыми лаическими правительствами, конечно, делает это, за неимением лучших возможностей, скрепя сердце. И в душе предпочитает старый режим конфессионального правительства, как у Франко в Испании. Равно с борьбой стоит за него в Аргентине против даже умеренного «перронизма». Точно так же и Вселенский патриархат в республиканском Истанбуле, живущий теперь на твердой базе конституционной свободы культов, все-таки с восторгом бросился бы в объятия брачного союза с родным

национальным правительством, если бы как-то фантастически оно к нему вернулось. И в конституционно-монархической Элладе православному епископу приходится бороться уже за тень прежнего союза с государством, хотя последнее и секуляризует бывшие земельные владения Церкви. Словом, как смерть, по апостолу, есть «оброки греха», так и похороны союза с государствами есть не приобретение и достижение, а печальный факт расплаты за неумение сохранить этот союз. Не революционно-жестокими аплодисментами должен встречать эту утрату православный богослов, а похоронным плачем.

Увы, этого не сознает быстро усвоившее чужестранную психологию наше молодое богословское поколение. Не только в пределах научно-академических, но и во внешкольной, пастырской, проповеднической, педагогической, журнально-публицистической деятельности. Подсознательно молчаливо, а иногда и осознанно полемически. Характерными для этого молодого направления являются писания профессора Свято-Владимирской Нью-Йоркской Академии С. С. Верховского в сборнике «Православие и Современность». Он с явным пафосом пишет пространные гимны православной доктрине, в особенности ее морально-прикладной практической стороне. И расширяет последнюю до всех сфер общественной деятельности: и общей культуры, и просвещения, и материального благоустройства, и семейной жизни, даже любви брачной, как бы «вся» плоть и кровь земной жизни как-то освящаются. Но... с единственным упущением. Нет, не упущением, а, конечно, с сознательным умолчанием о всей категории государственности. Откуда это предумышленное молчание не о букашке, а о слоне, которого трудно не заметить, о центральном, становом вопросе всей истории Церкви, об ее тысячелетнем сожительстве с государством? Умолчание еще робкое. Еще не хватает смелости начать прямую и открытую борьбу против возможного оправдания союза Церкви с государством. Но

уташение этой проблемы, усыпление самой тяги православных сердец к православному государству входит в задачи богословского мышления и целой системы профессора Верховского. И не его одного, а всей молодой школы, для которой он является лидером. Лишь этим обстоятельством объясняются бросающиеся в глаза и, вероятно, у многих спокойных читателей сборника вызывающие недоумение осудительные замечания редактора в некоторых местах моих статей. Именно там, где я и богословски, и исторически благоговейно снимаю шапку на похоронах православной монархии, редактор буквально взрывается от нетерпения и спешно бросает бомбу в эту монархию, лаконически заявляя, что она по отношению к Церкви есть «зло». Буквально это грозное примечание (с. 161) звучит так: «Принимая идею согласия и сотрудничества государства и Церкви, мы считаем себя вправе подчеркнуть, что постоянное и принципиальное вмешательство христианских монархов в церковные дела было злом». А вмешательство парламентов, министров чем «добрее»? Ведь дело идет о конкретной истории взаимоотношений Церкви и государства, где при всяких режимах эта грубость давления со стороны по природе механически-жесткого аппарата государства ощущается отрицательно. Сколько в этой пограничной полосе между миром абсолютного и относительного неизбежных грехов, несовершенств, немощей, ошибок воли и тактики! Ведь если сам первоверховный апостол Петр уже после Пятидесятницы обличался Павлом в Антиохии за малодушное лицемерие, то позволительно ли превращать все иерархические авторитеты в какие-то механические автоматы непогрешимости на схоластически-латинский манер? Нажал кнопку в нужную инстанцию авторитета — и оттуда тебе автоматически следует непогрешимый ответ. Это чуждый нам, восточным, дух рационализма, вносимый в самую природу догматствования земной исторической Церкви. Православная восточная Церковь, преодолевая глубоко залегающие в ней от древности

атавистические тяготения к внеисторическому спиритуализму, скорее склонна с самого начала отклонять законность и уместность любого нового вопроса, чем гордынно, и заносчиво отвечать на него от имени своего мнимого всезнайства. Она терпеливо будет проверять в опыте времени чистоту и искренность намерений возбудителей вопроса и, вместе с ними переживая его серьезность и значительность (буде он окажется таковым), будет соборно искать и практически найдет его решение, соответствующее успокоению возникшего в жизни Церкви беспокойства. Таков наш восточный стиль и дух спокойного, соборного догматствования и церковного управления, а не латинский пресекающий меч запретов, отлучений, анафем. На великом многотысячелетнем земном историческом пути Церкви, на этом религиозно антиномическом пути нельзя требовать упразднения трудностей, трений и сложностей и соблазняться комфортом и упрощением системы отделения Церкви от государства. Это значило бы легко поступаться исконными теократическими достижениями в духе и библейской, и антично-церковной эпох. Монопольно господствующая теперь модернистская идея отделения Церквей от государств, единственно понятная эмигрантскому молодому поколению, вызывает в нем узкую нетерпимость по отношению к самому даже принципу христианской монархии. На этом основании единственно две статьи мои в американском сборнике отмечены четырьмя примечаниями редактора, профессора С. С. Верховского. Никто из других участников сборника не подвергся этой «чистке». И в моем тексте эти редакторские возражения направлены единственно на пункты положительного отношения к христианской монархии. Так, уже в цитированном в первой половине нашей данной книги месте в защиту принципа христианской монархии (с. 103) я писал: «Таков, например, вопрос о форме правления в нормальной православной России. Исторически мы имели его, начиная с Ромейско-Византийской державы, в форме монархии, и притом

миропомазанной и включенной формально в каноническую систему внешнего управления делами Церкви». И дальше несколько положительных качеств, именно христианских, в той же системе. Но редактор спешит отвергнуть это своим примечанием: «Вмешательство христианских монархов в управление Церковью есть факт отрицательный; в нем нет необходимости даже при тесном сотрудничестве Церкви и государства» («Православие в жизни», с. 204). Но ведь речь идет не о вмешательстве, а о самой системе. Явно, что редактор отвергает самую систему. Это видно из его примечания к другому моему месту: «Не стало у православия царя, миропомазанного защитника. Может быть, долго не будет, а может быть, и совсем не будет. Какое православное сердце не оплачет эту незаменимую потерю! И какое не обрадуется, если бы неведомыми судьбами Промысла этот слуга Церкви вновь был поставлен на прежнее место его теократического служения!» (с. 207). Редактор делает примечание: «Мы не думаем, что в настоящее время все православные должны быть монархистами». Конечно, и речи быть не может о каком-то обязательстве стать монархистами, например, для православных американцев, сирийцев, палестинцев, немцев (теперь их стало порядочно). Это не догма, не канон. Но есть плерома православия и есть его кенома. Господствующую кеному, сводящуюся к изгнанию всех религий из союза с государством, мы по необходимости трезво принимаем как неизбежную программу-минимум, как факт, а не как норму, тем более не как идеал. Но плерома православной России была еще для нас — старших поколений — осязательным фактом. И никто не в силах доказать, что она не может вернуться, хотя бы и в новых, урезанных формах. И русские православные люди не могут быть лишены никакими заграничными богословами права мыслить на территории России Православную Церковь и конституционно связанной с родным государством, а в случае возврата к монархии, хотя бы не династической, а только дик-

таторской, связанной особыми узами по своей вере и с главой государства.

Это путливое отгораживание, якобы по церковно-тактическим основаниям, от православной монархии расходится даже с самым широким и просто для всех обязательным лозунгом «непредрешенчества». Особенно богословам уместно было бы держаться на этом тактическом перепутье от прошлого к будущему: не предрешать осуждения и запрещения монархии. Но нетерпимый к монархической ориентации редактор почему-то не только терпим по адресу советской иерархии, но считает нужным и в этом неожиданном направлении отгородиться от моей беспощадности тоже примечанием, защищающим гадательное достоинство и честь поработанной большевиками русской иерархии. Я писал: «В оскропленном виде, как жалкая карикатура на полное, свободное и, стало быть, теократическое православие, современная русская иерархия обращена пока на службу коммунизму и как аппарат духовного укрощения угнетенной массы, и как орудие псевдопацифистской пропаганды» (с. 201—202). С. С. Верховской, желая почему-то выгородить этих падших иерархов, делает примечание: «Можно думать, что далеко не вся русская иерархия фактически служит интересам советской власти». Нет, как раз именно вся фактически, как иерархическое целое, служит большевикам. Что некоторые из них думают «про себя», это не имеет общественного значения. И почему редактору понадобилась защита именно этой группы падших иерархов? Ведь сторонников разрушенного монархического строя он так нетерпимо прогоняет со сцены благоустройства Русской Церкви.

* * *

В ряду молодых русских ученых-богословов эмигрантского периода выдающееся место занимает мой ученик по истории Церкви, протоиерей отец А. Шмеман. Он быстро овладевает

научным материалом, имеет склонность к широким обобщениям, они влекут его. В этих-то обобщениях и вскрывается характер его богословского мировоззрения.

Он смело берет «быка за рога» и входит *in medias res* (лат. — в середину вещей. — *Ред.*) в вопросах о взаимоотношениях Церкви и государства по опыту, примеру и заветам восточно-ромейской византийской державы. Материю эту молодой ученый избирает предметом своей вступительной лекции в 1945 г. Напечатана она в «Православной Мысли» (Кн. VI. Париж, 1948) под многозначительным заглавием: «Догматический Союз». Автор не боится смотреть церковно-историческому факту в глаза. Да, византийская Церковь осознавала свой союз с государством на догматической глубине, в духе и смысле своего продуманного и выстраданного христологического богословствования. Она далека была в сознании своего теократического призвания и служения от какой-либо религиозной спиритуалистической брезгливости по отношению к «иноприродности» государства. Церковь, как наследница эллинистического мироощущения, потоньше нас — «варваров» знала и остро переживала эту «иноприродность», как вообще всю иноприродность «мира сего». Но Церковь переболела два противоположных еретических уклона от золотой середины своей ортодоксии. И смело упорствовала, зовя всех к этой середине, не только непостижимой для теоретического разума, но и для разума практического, для морали и благочестия. Непонятно, «как» соединились в Христе божеское и человеческое естество, но — «факт», что они соединились неслиянно, нераздельно, целиком, без превращения своего состава. Халкидонско-православное самосознание византийской Церкви было не падением Церкви до уровня низины языческой психики античной истории, а упорной и вдохновенной сублимацией этой натуральной данности, этой языческой стихии до просветленного упования на ее преображение чрез веру, надежду и всю мистагогию культа и таинств. Мно-

го на этом пути служения Царству Божию сложностей, падений и изнеможений. Но какая же это величественная и движущая к величию религиозная мечта и натурального человеческого сердца, и сердца, благодатно преображаемого в Церкви! Отец А. Шмеман и в своей вступительной лекции, и в самом ее заглавии, и в тоне трактовки византийской экклезиологии еще держится в рамках моей апологии византизма и моего завета — не отступаться с легким сердцем от его достижений. В 1945 г. отец А. Шмеман писал (хотя напечатано это в 1948 г. в кн. VI «Православной Мысли», с. 182), что Церковь в борьбе с Римом за свое правоверие «оказывается сильнее императора, и император подчиняется ей, а не она ему. Императоры, самовольно смещавшие патриархов, здесь в этом догматическом споре оказываются бессильными...

В наше время государство не претендует ни на какое религиозное и метафизическое обоснование.

(Пусть само государство, как тварь, не признает своего Творца, но мы-то ведь не можем спокойно мириться с этим богопротивлением, принимать его свободу от Бога как норму. — А. К.).

«Оно иноприродно Церкви, есть явление иного порядка вещей».

(Неясно: какого же именно? Ужели совсем независимого от Бога? — А. К.).

«Византийская, как и Римская, империя имели религиозную природу».

(Если так, то, значит, государство не так-то уже иноприродно Церкви? — А. К.).

«...и при всем различии преследовала те же цели, вдохновлялась той же надеждой, что и Церковь. Церковь была подчинена государству. Это остается правдой. Но и государство было подчинено Церкви. Только в такой целостной исторической перспективе, думаем мы, следует искать истинный смысл византийской системы отношений Церкви и государства».

При всей неуточненности некоторых формул и выражений, это все-таки приятие и историческая, по крайней мере, апология византийской симфонии. Но вот проходит год-два, и молодой специалист эмансипируется от предания школы, с которым он вырос. Он богаче начитывается в византологической литературе и — что естественно для молодости — подпадает под ее влияние. А в мировой византологической литературе издавна было «имя Византии пронесено, яко зло». Это, конечно, результат многовековой вероисповедной отчужденности и латинского, и протестантского мира от православного Востока. Отразилось это даже и на ранней русской византологии. Вот эти испарения грекофобии, ортодоксофобии, да еще с добавкой русофобии (за сохранение и продолжение Россией византийского кесаризма) и давят на богословское сознание наших молодых ученых, оторванных от родной почвы. Между тем, это зараза чужая, западная, нам — русским — совсем не к лицу. А отец А. Шмеман, едва держащийся на линии объективно-исторического равновесия при оценке византийского опыта, поддается воздействию западного отталкивания от византийской симфонии еще и по солидарности со своим эмигрантским церковным поколением, психика которого обеднела, утратив полноту национальности и государственности. И вот А. Шмеман тщится научно и богословски «поправиться». Своей статьей 1946 г. (напечатанной в «Православной Мысли», 1947 г., кн. V) «Судьба византийской теократии» автор явно уточняет в передуманном им смысле характеристику византийской системы и видоизменяет ее оценку. Статьи случайно напечатаны в порядке, обратном времени их написания. Идеологической задачей нового трактата отца А. Шмемана является сбрасывание с плеч церковной догматики и практики всякой ответственности за судьбы народов и государств, как чего-то только человеческого, только относительного. Это вырывание христианства из уз исторической конкретности он почему-то считает за особую

чуткость и премудрость. Задним числом упрекает Византию, что она была глуха к этому будто бы такому нормальному зову истории: «это нечувствие и непонимание истории есть результат основного греха византийской теократии, смещения абсолютного с относительным, Божественного с человеческим... произошло недолжное слияние Церкви с царством... Империя получает своего рода догматическую необходимость своего существования, из продукта исторических, т. е. относительных и временных условий, превращается в какую-то необходимую и вечную категорию христианской истории» (с. 137). А мы-то думали, что как ветхозаветная теократия не есть самообольстительная выдумка плотского Израиля и что константиновская встреча империи с Евангелием не есть грехопадение Церкви, как мрачно думают протестанты, и что халкидонское, богочеловеческое православие прямо требует воплощения его в опыте таинственной, именно догматической, а не какой-то греховной — языческой симфонии Церкви и государства. Откуда же столь гордое отталкивательное отношение к этой глубине византизма, к этому великому теократическому достижению, хотя далеко и не совершенному, как несовершенно все церковно-историческое, ибо оно протекает еще в категории времени в «мире сем» — в духовно-плотском смешении? Но других условий реализации православия в истории не дано. Сбрасывание их с себя, как греха осквернения и понижения, есть монофизитская ересь в реальности, пусть и неосознанная. Ослепленный воистину тотальным мировым заговором против византийской теократии (тут зловеще сливаются против православия и Рим, и Реформация, и антирелигиозный гуманизм вплоть до скудоумного коммунизма), А. Шмеман как будто имеет поддержку у православной науки. Предательскую роль апельсинной корки в этой картине играют, например, заявления известного московского церковного историка А. П. Лебедева, хотя в них звучит тут не глубокая православная мысль, а именно семинарский позитивизм

и рационализм, чуждый всякой религиозной и даже просто эстетической романтики. А. Шмеман цитирует из Лебедева: «Патриарх Нового Рима есть как бы томящийся в неволе византийский император, лишенный свободы, но не власти. Его глава украшена митрой в виде короны с изображением византийского двуглавого орла, но в руках его не все носимый патриарший жезл» (с. 140—141). Продолжая эту безжалостную иронию над пережитками в сознании современных греков древней теократии, А. Шмеман, следуя за тем же профессором Лебедевым, опять представляет не как — слава Богу — остаток, пережиток великой ценности, а как некий укор. Как будто лучше было бы, если бы изгладилось на этом месте всякое воспоминание о царстве и национальности: «слитость Церкви с царством... дала возможность в сохранении Церкви увидеть как бы не прерванную, а только сократившуюся историю и царства. Только содержанием, пафосом этого царства стало уже не вселенское господство, а сохранение эллинизма как залог его конечного торжества» (с. 141). «Византийская теократия не смогла удержаться на высоте своего сверхрасового, сверхэтнического универсализма и превратилась в эллинский мессианизм. Русская теократия уже по самому своему возникновению должна была привести к русскому мессианизму» (с. 143).

Описание всех этих исторических, идеологических изнеможений Церкви, умалений и сужений в веках ее сверхчеловеческого идеала совершенно верны и общеизвестны. Мы не донатисты, не катары, не альбигойцы, чтобы соблазняться слабостями Церкви до ее отрицания. Никакие неудачи в достижениях христианской святости в личной, общественной, государственной, национальной, общечеловеческой, мировой сферах не должны нас соблазнять и толкать к сектантским выводам о том, что надо поставить крест на этих сферах как якобы чуждых Церкви и замкнуть горизонты последней только невидимой миру интимной сферой верующих душ. Поставить крест — значит признать весь широчайший

горизонт общечеловеческих интересов изъятым из ведения Церкви, пастырства, мистагогического руководства и сдать просто «на комиссию» будто бы в высокой степени компетентного в этих сферах внерелигиозного и даже прямо воинственно-безбожного человечества.

Именно к этому практическому, прикладному выводу и клонит А. Шмеман весь сам по себе научно грамотный, дельный трактат. Об этом автор сам предупреждает читателя, что «значение его далеко превосходит область, так сказать, чистой византологии, и этот византийский опыт глубоко связан с самыми жгучими вопросами современной церковной жизни. На эту связь нам и хочется в заключение указать» (с. 142).

Заключительные страницы (143—144) трактата характерны своими диссонансами и оговорками автора, ибо, как историк, А. Шмеман достаточно чуток и грамотен, но главную свою тенденцию, о чем *fabula docet* (лат. — басня поучает. — *Ред.*), он в конце концов обнажает. Беда, по его формуле, в том, что «византийский теократический идеал... переродился постепенно в то, что следует определить, как его антипод — в религиозный национализм».

(Но сам-то по себе этот византийский теократический идеал есть ли действительно идеал и норма? Для читателя так и остается неясным. Скорее внушается, что он-то и есть «первородный грех». И как от зараженного источника течет зараженный поток воды, так и... — А. К.)

Тут автор делает сбивчивую по своим неопределенным намекам оговорку: «Скажем еще раз, что мы далеки от огульного осуждения византизма; больше того: в перерыве настоящей византийской традиции (но в чем именно суть ее для данной проблемы? — А. К.) усматриваем корень многих и многих перебоев современного церковного сознания. И всякое отречение от этой традиции, всякое “переложение” православия на “современный лад” приведет всего лишь к нездоровому и вредному “модернизму”».

(Ужели автор не замечает, чего этот бумеранговый бросок возвращается и как раз бьет по нему самому? Что именно он приглашает нас к переложению традиционной теократической связи Церкви с нацией и государством на современный лад, т. е. на добровольный уход Церкви от уз этой связи в область только духа, культа и морали. Где, у кого и в чем именно модернизм — необходимо объяснить обстоятельно и нарочито. Нельзя ограничиться намеками. Русская Церковь не только административно расплзлась на фракции, но и на разные богословско-практические устремления. Настолько, что под вышеприведенными туманными намеками можно подразумевать диаметрально противоположные идеи. — А. К.).

Неясен автор в указаниях на то, в чем именно он видит модернизацию в трактуемой области! Неясен и в обратном: в определении, как он выражается, «вечной правды византизма». Как раз от уточнения ее он тщательно уклоняется, а все повторно и ударно бьет по историческому изнеможению, по неудаче сузившегося византизма. Это ему хочется внушить читателю, это — база для его богословского и практического вывода. Он продолжает со специфическим в этом вопросе нажимом: «Не только долг исторической правды, но и долг правды христианской требует, чтобы мы поняли, наконец, что основной яд и соблазн, родившийся из неудачи византийского теократического опыта, есть именно этот религиозный национализм, в конечном итоге упирающийся в поклонение плоти и крови и в порабощение стихиям мира сего. Пусть не думают, что мы призываем к отречению от всей религиозной истории, религиозного пафоса, русской культуры или от вечной благодарности великому христианскому эллинизму. Как раз напротив».

(Но почему же это «напротив» не удостоено никаких доказательств, хотя бы полсловечком? А потому читателю тут невольно думается об отречении от всей религиозной истории. Именно от всей, ибо на заднем плане за новозаветной теократией ведь неотменяемым остается план теократии и ветхозаветной. — А. К.).

«Не пора ли, — продолжает А. Шмеман, — христианам, которым дано знать времена и сроки, учиться понимать и уроки истории, которыми учит и смиряет нас Бог?»

(Но как именно толковать эти знамена времен? Великий Филарет сказал, что Библия есть книга чтомая, т. е. что процесс чтения не предопределяет еще способа толкования и разного понимания. Так и с толкованиями уроков истории. — А. К.)

«Пала Великая Византия. Обезлюдел и опустошен церковный удел Вселенского патриарха, заменившего ее в турецкой неволе. Теократическое Московское царство уступило место блестящей, но уже наполовину секуляризованной империи, а затем — открыто антихристианскому государству. Сама православная Церковь раздроблена и ослаблена, и в ней почти угасло сознание своей вселенскости, уступившей место соперничеству и вражде бесчисленных автокефалий. Государство давно уже потеряло свою религиозную природу, некогда оправдывавшую свое освящение Церковью».

(Всю эту достойную слез, пусть и грандиозную, но мрачную серию фактов автор приемлет не только со стоическим спокойствием, но и прямо с облегченным сердцем: довольно нам этой тяжелой нагрузки! Без нее проще, легче. Досадно, конечно, что от нее еще остается неуклюжий обломок старой теократии, этот религиозный национализм. Но его, по крайней мере, можно с некоторым правом открыто бичевать и начать дышать воздухом чистого небесного христианства. — А. К.)

«Но вот у православных не только ослабел, но усиливается этот религиозный национализм, подменивший веру в Церковь и ее самодовлеемость языческим поклонением плоти и крови и несправедливой верой в их абсолютную ценность. Вот эта националистическая гордыня, это похваление плотью и кровью, свободу от которой принес нам Христос, — это и есть та болезнь церковного сознания, преодолеть которую нужно через трезвое и внимательное углубление в трагический урок византийской теократии».

(Словом, ни малейшей романтической пощады к жиденьким остаткам антично-церковной теократии в виде церковно-окрашенных национализмов. Никакого плюса на стороне этих остатков бывшей теократии. Пусть лучше скорее исчезнут, чтобы монополю воцарился универсальный всезахватывающий секуляризм, оставив надолго Церкви только свободу культа!.. — А. К.)

«“Если не покаетесь, то все также погибнете”, — говорит Христос. И не пора ли христианам, пред лицом языческого национализма...

(Зачем же тогда выпускать его из церковных рук и торопиться содействовать его полному обьязычению? — А. К.),

заливающего мир кровью, вспомнить светящие нам из далекой юности Церкви слова безымянного автора: “Христиане род третий... Всякая чужбина им отечество и всякое отечество — чужбина” (Послание к Диогнету V § 5). Быть может, тогда, когда больше будем жить нашим единым настоящим Отечеством небесным, откроется нам снова и истинная — ибо христианская — ценность наших земных отечеств».

(Таково финальное фортиссимо всей статьи, такова декларация отказа от идейно-оценочного равновесия, выраженного во вступительной лекции автора. — А. К.)

Совершив поворот в своем церковном и практическом мировоззрении, отступив от своей первоначальной, объективной оценки византийской симфонии как законного «догматического союза» Церкви с государством, молодой церковный историк и богослов получил в Америке литературный заказ — дать историю восточной Церкви в ракурсе. Он исполнил его под заглавием «Исторический путь православия» (Нью-Йорк, 1954). Этот опыт оказался для автора и самопроверкой. Его оторвавшееся от камертона истории внегосударственное и вненациональное православие оказалось все-таки не соответствующим реальной исторической картине византийской теократии, как она вновь промелькнула перед его глазами. И отец Шмеман заколебался.

Хотя он и держится за свое всеисторическое православие, но во многих местах, явно покоренный величием «симфонического» подвига Византии, он соблазняется воспеть ей чуть не гимны. И как не теряющий хорошего вкуса к беспристрастной исторической объективности, делает множество апологетических оговорок в пользу византийского опыта. Но... в силу своих обязательств пред «абстрактным» стилем эмигрантского православия вновь и вновь считает своим долгом отмежеваться от представляемой им «наивной и устарелой» Византии.

Вот пример гимнового гласа. Историк, хотя бы эстетически только, не может не видеть духовной красоты византийской симфонии.

«Высокий, святой даже...

(Зачем это «даже»? Не «даже», а «да!» Идеал вообще святее всех попыток его исполнения. — А. К.)

...Идеал «симфонии», выношенный Византией, жажда священной теократии, желание — светом Христовым просветить грешную ткань истории — все то, чем можно *(не «можно», а «должно!»)* — А. К.) оправдать союз Церкви с Империей, — этот идеал для своего достижения требует очень тонкого, но очень ясного различения Церкви и мира. Ибо только тогда Церковь до конца выполняет свою миссию преобразования мира, когда столь же до конца (!) ощущает себя «и царством не от мира сего».

(К церкви тут предъявляется мерка абсолютная — «до конца». На меньшем не миримся. Даже донатисты были снисходительнее. Нет, наше католическое самосознание куда любовнее! Мы — грешные атомы церкви, даже на 99 процентов оказываясь не духовными, а плотскими, мы все-таки для себя дерзаем надеяться на спасение. Почему же мы так беспощадны, нелюбовны в применении мерки совершенства к Церкви? — А. К.)

«Но трагедия самой Византийской Церкви в том как раз и состоит, что она стала только Византийской Церковью, слила

себя с империей не только административно, сколько, прежде всего, психологически, в собственном самоощущении. Для нее самой империя стала абсолютной и высшей ценностью, бесспорной, неприкосновенной, самоочевидной. Византийские иерархи (как позднее и русские) просто неспособны уже выйти из этих категорий священного царства, оценить его из животворящей свободы Евангелия».

(Что тут мы имеем дело с трагедией — это совершенно верно. И с трагедией не только византийской и русской, но и всей восточной, да и всей христианской Церкви. Это неизбежная трагедия теократии, пронизывающая весь Ветхий Завет, переданная Новому и заострившаяся в истории Церкви вселенской, а не одной какой-то ее ветки, якобы частной, потому что окрашенной национальностью. Этот византийский или русский казус данной трагедии есть только частный случай приложения всемирной сотериологической трагедии таинственного и парадоксального синтеза богочеловечества. Не упрощается, а также иррационально дана эта трагедия духа и плоти и в индивидуальном опыте. Великий Павел трагически восклицает: окаянен аз человек, кто мя избавит от тела смерти сея! (Рим 7, 24). Апостол констатирует наличие трагедии, но не собирается ни каким самовольным еретическим методом избавиться от нее. Когда Павел наталкивается на ту же духовно-плотскую трагическую антиномию в сфере собирательной, церковной, соборной, он также считает долгом ее принять, а не разрывать все связи с тканью этой космической жизни, чтобы выйти из мира. (1 Кор 6, 10). Отец А. Шмеман продолжает далее, не без иронии и сатиры, безжалостно дорисовывать картину неуспеха, строго говоря — провала на практике исповедуемой Византией симфонии. — А. К.).

«Все стало священно, и этой священностью все оправдано. На грехи и зло надо закрыть глаза — это ведь от “человеческой слабости”. Но остается тяжелая парча сакральных символов, превращающая всю жизнь в священнодействие, убаюкивающая, золотящая саму совесть».

(Ну разве можно так безжалостно отбрасывать византийские усилия литургизировать всю жизнь тотально. Это непрерывающееся богослужбное самочувствие, пусть мечту пересадки самого неба на землю, как под куполом Св. Софии, не снисходительно прощать надо с нашей стороны, а со смущением почувствовать себя перед ними виноватыми, оземленившимися, рационалистически охладевшими. — А. К.)

«Максимализм теории трагическим образом приводит к минимализму нравственности».

(Почему эти верно описываемые верования византийцев есть только теория, а не живой пламенный восторг? Не окажется ли тогда и все экстатическое богословие Симеона Нового Богослова тоже одной теорией? И затем, хотя и случается часто, что созерцательное и культовое благочестие влечет за собой забвение подвигов моральных, но это не закон. Иначе пришлось бы, как это и делают некоторые сектанты, просто считать созерцательность и культ врагами Евангелия и человеколюбия. Далее А. Шмеман так, не без сожаления и снисхождения, описывает практику византийского благочестия. — А. К.)

«На смертном одре все грехи императора покрывает черная монашеская мантия, протест совести найдет свое утешение в ритуальных словах покаяния, в литургическом исповедании нечистоты, в поклонах и метаниях, все — даже раскаяние, даже обличение имеет свой «чин» — за этим златотканым покровом христианского мира, застывшего в каком-то неподвижном церемониале, уже не останется места простому, голому, неподкупно трезвому суду простейшей в мире книги.. “Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше”. Настоящая трагедия Византийской Церкви не в произволе царей, не в грехах и падениях (Правильно! — А. К.) — она прежде всего в том, что настоящим “сокровищем”, безраздельно заполнившим ее сердце и все подчинившим себе, стала сама империя. Не насилие победило Церковь (Правильно! — А. К.), а соблазн «плоти и крови», земной мечтой, земной любовью заворотивший церковное сознание» (с. 267—268).

(А ситта ситтарит всех этих суждений неправильна! Из правильных даже предпосылок автор делает неправильные выводы под давлением воспринятых им чужестранных тысячелетних предубеждений и чужестранного, не русского богословствования. Для тех исконный завет: долой дочь Вавилона окаянную, долой нечестивцев-василевсов, долой схизматиков-graeculos! И по той же логике в дальнейшем: долой царей московских и императоров петербургских, по-византийски возглавлявших Русскую Церковь. А после этого новое государство выгоняет Церковь из насиженного гнезда и уже более не позволяет вмешиваться в его дела. Церкви предоставляются в ведение только невесомые дела духовные. Новые цари-диктаторы на пушечный выстрел не подпускают Церковь к жизни общенародной! Можно ли принять это, как норму? Можно ли на этом успокоиться? — А. К.).

Мне чрезвычайно грустно полемизировать с А. Шмеманом, потому что он не слепец в истории, как многие отвлеченные богословы. Историческая объективность все время стоит за его спиной и то и дело одергивает его руку, когда он увлекается иностранческим бичеванием Византии. Даже простая эстетика, простой хороший вкус все время требуют от него смягчений, пояснений, извинений несовершенств нашей дорогой прабабушки Византии. И смысл, и стиль его общих характеристик колеблются, отливая разнохарактерными цветами. Например, ругнув, как принято, классического оформителя «цесаропапизма» великого Юстиниана, А. Шмеман одумывается и начинает признавать и перечислять «достижения» византизма: «Историк поневоле “схематизирует”. Но даже в схеме нельзя царствование Юстиниана свести к одному торжеству “цесаропапизма” в его византийской форме. Этот “цесаропапизм” сказывается на поверхности церковной жизни, и за бурлением и шумом событий иногда нелегко увидеть творческие процессы, нарастающие в глубине. Мы видим, например, монахов, бушующих на соборах и на площадях городов, «давящих» на Церковь всей своей массой. Из этого так легко

сделать выводы о некультурности, о фанатизме, нетерпимости; их и делают, не идя дальше, многие историки. Но вот достаточно только приоткрыть монашескую письменность этих веков, чтобы раскрылся мир “умного делания”, такого удивительного “утончения” человеческого сознания, такой глубины прозрения, святости, такого всеобъемлющего и потрясающего замысла о последнем смысле нашей жизни! Да и самого Юстиниана можно ли без остатка уложить в его собственную схему?»

(Да, совершенно верно! Не только многогрешного Юстиниана, но и всю многогрешную Византию не надо укладывать в западные, в отчуждении сложившиеся схемы. — А. К.).

«О чем-то совсем другом в его мечтах, в его “видении” не свидетельствует ли доныне Св. София: храм посвященный Смыслу, купол, неземным светом заливающий мир?»

(Да, красота византийских созданий есть один из лучей Божественного Откровения, и на этом-то совсем другом нам — наследникам Византии и надобно сосредоточить свое проникновенное внимание, даже закрыв на время наше восточное ухо от оглушающих западных внушений. — А. К.).

«Одно несомненно: именно в эти десятилетия начинает обрисовываться и воплощаться христианская культура».

(Если же последнее есть ценность, то личность ее — результат другой ценности: христианской государственности. Остатки христианской культуры могут по инерции консервироваться ее ревнителями-эллинами и на государственной чужбине, в Персии, в арабских халифатах под исламом, но рождаться, развиваться и процветать христианская культура можешь только на своей почве, т. е. в государстве христианском же. — А. К.).

«И если “церковно-государственный” синтез Юстиниана очень скоро вскрывает всю свою порочность, эта культура Воплощенного Слова, вершиной и символом которой на все века остается Св. София, исключает всякое упрощение в оценках того сложного времени».

(Это место — один из характерных вопиющих диссонансов нашего историка и вместе богослова. Неудачная богословская предпосылка обязует автора бичевать порочность Юстинианова синтеза. Но как зрячий историк, он не может не воспротивиться стесняющей его оценке богословской схоластики. Он чувствует в ней мертвящее «упрощенство». Автор мельком замечает, что это «упрощение в оценках» не подходит к тому сложному времени. Как будто упрощенный критерий поспешных сортировок всех фактов бытия, и исторических в частности, на «небесные и земные» в равнозначном смысле с «добрые и злые» не есть вообще элементарная непонятливость? Не в применении только к будто бы особо сложному времени Юстиниановой эпохи, а в свете христианского откровения ко всем временам! После чуда из чудес — боговоплощения, сочетания с отравленным грехом падшим Космосом Самой Божественной Святости нет места упрощенству! — А. К.).

Дальнейшие строки автора на с. 210—212 его книги являют собою ту же исторически добросовестную обрисовку зияюще противоположных по своей религиозной качественности сторон в жизни объединенного церковно-государственного организма Византии. И он вдруг как бы прозревает и отказывается моногонно прилагать к Византии одну протестантски-обвинительную мерку. Он явно старается хотя бы частично оправдать византийский опыт и догматически. Он ссылается на учение о мире падшем и одновременно о том же мире, «который так возлюбил Бог, что для спасения его отдал Сына Своего». Этот мир — «творение Божие, дом человека, несущий в себе отсвет небесного Разума и освящаемый благодатью Христа». Эти «две логики», по выражению автора, «встречаются и сталкиваются не в абстракции, а в живой действительности — со всей ее сложностью, со всем многообразием действующих в ней факторов. Больше того, они сталкиваются в самом сознании человека, раздваивают его, вносят в него напряжение, которого раньше оно не знало. Ибо те же люди составляют теперь и мир и Церковь: конфликт и напряжение перенесены извне внутрь, становятся проблемой человеческой

мысли, разума, совести... И совсем уже невозможно все свести к победе государства и к принятию этой победы Церковью».

Верно подмечено! И выражена готовность утвердить догматически эту трагическую крестную раздвоенность нашего христианского сознания, а не упрощать его монофизитским отбрасыванием в какую-то отверженную Творцом кену всех категорий жизни, кроме чистого созерцательного благочестия.

К концу этой тирады отец А. Шмеман совсем как будто освобождается от своего монофизитского «наваждения» и начинает богословствовать по-нашему, по-традиционному, по-смиренному, по-православному. К этому побуждает его школа и метод историка. Он пишет: «Да, вопрос о границах императорской власти в Церкви не был поставлен в церковном сознании. Церковь с надеждой и верой приняла объятия Христианской Империи и, как говорил А. В. Карташев, ее тонкому организму приходилось “похрустывать” в этих объятиях. Мечта о священном Царстве на долгие века стала мечтой и Церкви. Величие же этого замысла неизменно заслоняло в христианском сознании его опасность, ограниченность, двусмысленность. Но это был не страх, не угодничество, а вера в космическое призвание Церкви, желание действительно отдать Христу царство мира. И поэтому последней своей правды, той, ради которой и принимала она союз с империей, Церковь не предала и не уступила ни разу» (с. 212).

Это амнистия Византии в мнимом ее грехопадении, это ее апология со ссылкой на «космическое призвание Церкви», это отказ от узости «монофизитства».

А через 30 страниц А. Шмеман делает обобщение, под всеми строками которого я подписываюсь. Так в них историк сам себя поправил в своем вывихе в сторону антиисторического богословствования. Вот его слова:

«Как всякая историческая форма, византизм, конечно, ограничен, несовершенен, имеет множество недостатков. Но в последнем

счете в нем, а не в других формах, найдет свое выражение тот историзм христианства, о котором мы уже говорили: *связанность его с судьбой* мира и человека. Если в этом браке Церкви с империей — источник стольких слабостей и грехов, то и все, что в ту эпоху на Востоке отвергает этот брак, оказывается тупиком, *выходом из истории*, обречено на медленное растворение в бесплодных “песках”» (с. 242).

Зачем же в эти пески забрел отец А. Шмеман? Пора историку, вытрезвляемому реализмом истории, освободиться от стерильного внеисторизма и в богословии. Церковность — вненародная, вне-национальная — это пески монофизитской Сахары.

Для характеристики существенного различия между нами и А. Шмеманом в наших церковно-государственных концепциях может быть полезным сопоставление наших рядом напечатанных статей в Календаре на 1955 г. (с. 181—190. Нью-Йорк. Изд. Митроп. Совета Рус. Прав. Церкви в Сев. Америке). Любой читатель может подумать, что статья А. Шмемана написана прямо против моей статьи, чтобы несколько ослабить и уравновесить тот якобы идеологический вред, который может получиться от моей статьи для среднего православно-церковного американца.

Моя статья написана с ударной целью: привлечь внимание православного русского американца к той стороне нормативной связи Церкви и государства, которая в нашу эпоху, накануне третьего тысячелетия от Р. Х., подверглась глубоким изменениям. Теперь нельзя уже найти в действительности предпосылок для наивно прямолинейной монистической связи государства с Церковью, какая была дана античной ментальностью во время Константина Великого и затем чрез Византийскую эпоху и ее детище — православную Русь — дошла до секулярной эпохи новых веков. Тысячелетний «брак» государства и Церкви изжит и переродился в «развод», оформленный или не оформленный. Можно этот распад древнего брака оплакивать, а можно и бла-

гословлять. Можно, бесстрашно глядя в лицо факту, стремиться на месте крушения построить какую-то замену образовавшейся пустоты. А можно принимать эту катастрофу со вздохом облегчения, как «наконец-то» изжитую болезнь. Я откровенно, без ложных страхов, без дипломатических замалчиваний констатирую наступивший фактический разрыв двух сфер, небесной и земной, Церкви и государства в атмосфере нового времени. Старая форма связи явно изжита. Но так как — по моему убеждению — неложен и неотменяем принцип ее, то для последнего должна быть найдена новая форма его воплощения. Вот почему я и рекомендую спасти русскую церковность от соблазнительной монофизитской анестезии, от упрощающего гипноза одного культового благочестия. А в результате — покидания поля борьбы за прямую, активную христианизацию не только интеллектуальной культуры, но и жизни социальной, экономической, вопреки всему историческому прошлому католической Церкви, восточной и западной. И я настаиваю на том, что служебным органом Церкви в этой христианизаторской миссии в «мире сем», вместо отделившегося от Церкви государства, заряженного оттолкновением от религии иногда до крайности богоборчества, должна быть категория верующего общества. И я символически озаглавливаю свою статью: «Церковь, Государство, Общество». Столь же символически отец А. Шмеман свою соседнюю статью озаглавил: «Церковь и миряне», противопоставляя в большинстве случаев действительно грубоватый «демократизм» мирянских претензий на соучастие в церковной жизни высокому мистическому служению священства, через «строительство тайн Божиих». Богословское напоминание — бесспорное по существу. Но почему понадобился здесь этот прозрачный окрик: *procul este profani*? Может, местный американский тон мирянской психологии особенно нуждается в его «укротении». Да, это, вероятно, пастырски нужно и неизбежно везде и всегда, ибо большинство принадлежащих к Церкви

масс все-таки далеки от ясного понимания духовно-утонченной, в этом смысле воистину аристократической догмы христианской, и в особенности догмы о Церкви. А именно детский, немудрый подход к Церкви, к ее ослепительной, осязательной, всезахватывающей позитивной стороне, со включением сюда и богослужебных чинов всех таинств, он и соответствует бесхитростному, иррациональному покорению сердец простых масс эгиде Церкви и располагает массы вложить их энергию в доступные их силам позитивные, прикладные формы и функции христианизации всей ткани жизни. Мистагогия — дело священства. А сильное, хотя бы только символическое внесение духа Христова в серые будни земной и особенно коллективной социальной среды есть специфическое служение мирян, на которое иерархия должна направлять их энергию. Лишь тогда сам собой, попутно получится и тот желанный для отца А. Шмемана результат, что мирянам не придется, по богословскому невежеству, от избытка неиспользованной энергии вторгаться в не подлежащую им область иерейской мистагогии.

III

Философские отклики

Лик русской философии определился. Она оформилась как христианская философия. Все догматические проблемы стали ее проблемами. Принудительный сон и неподвижность богословской мысли впредь стали невозможными. О природе Царства Божия, о его небесной и земной стороне уже целое столетие гремит русское свободное богословие, начиная с отца Феодора Бухарева, через Вл. Соловьева, кончая последней пред рабским запечатанием уст Русской Церкви диссертацией протоиерея Светлова «Царство Божие». Как ни оглушено богословское сознание русской эмиграции, как ни подавлено оно элементарной консервативной

задачей — любовно хранить неподвижное предание, но и его еще тревожат интересом к указанной теме представители переходного поколения, служащие мостом от старого к новому. Вот, к примеру, новая посмертная книга профессора Б. П. Вышеславцева «Вечное в русской философии» (изд. им. Чехова, 1955). В ней (Гл. V. «Проблема власти») со свойственным покойному коллеге блеском и ясностью вскрыта антиномическая (для Евангелия и Церкви) природа государственной власти, являющейся воистину «трагедией истории» (с. 99). «Все высшие начала истинной религии, — пишет автор, — антиномичны: таковы богочеловечество, брак и девство, провидение и свобода». Неразрешимые здесь для людей, они разрешаются лишь в Боге». Но автору кажется, что «антиномия власти из числа тех, решение коих наиболее ясно задано в христианской философии, истории и эсхатологии». Путь и метод решения автор формулирует так: «Христианское решение состоит в установлении иерархии ценностей. Власть является ценной, когда служит правде и справедливости. Справедливость и правда ценны, когда служат высшему общению любви и делают его возможным. При этих условиях власть получает освящение свыше. Напротив, власть действительно принадлежит дьяволу, если вся иерархия ценностей извращается: власть никому и ничему не служит, кроме себя самой, и притом служит всеми средствами зла, не признавая над собой ничего высшего» (с. 103). Взяв в руки смелое орудие антиномий, Б. П. Вышеславцев все же опасается смело маневрировать им. Добросовестно ссылаясь на апостольские предписания Павла и Петра, исключая всякую двусмысленность, он утверждает ценность власти как богоучрежденной и «освященной свыше» (с. 103).

Таким выводом можно было бы и удовлетвориться, не требуя от философа более конкретных прикладных выводов, если бы Б. П. Вышеславцев своей ссылкой (с. 198) на работы по трактуемому вопросу профессора Н. Н. Алексеева не ослабил своей

позиции. Солидаризируясь с последним, Б. Р. Вышеславцев, между прочим, делает вывод, что «христианство более совместимо с демократией, чем с монархией» (с. 98, прим.) и обобщает свой одобрительный отзыв о концепции профессора Алексеева так: «Никогда в русской философии не было сделано более отчетливой и смелой формулировки».

Обращаясь к действительно богато насыщенным материалам и трактатам профессора Алексеева («Идеи земного града в христианском вероучении». «Путь», № 5. 1926; «Христианство и идея монархии». Там же, № 6. 1927; «Русский народ и Государство». Там же, № 8. 1927), мы никак не вынуждаемся ими принять завершающий их вывод в качестве прогноза для политической практики. А вывод профессора Алексеева таков: «Установления московской монархии ушли в вечность, в целом своем они уже невозвратимы. Будущее принадлежит православному правому государству, которое сумеет сочетать твердую власть (начало диктатуры) с народоправством (начало вольницы) и со служением социальной правде» («Путь», № 8, 1927. С. 57). «В целом», конечно, ничто прошедшее «невозвратимо». Т. е. исключена механическая реставрация, что и мы не перестаем повторять. А в принципе и по существу, кто воспретил «возвратиться» и монархии? Ведь как раз противно природе вещей и социальной психологии — успокоиться на какой бы то ни было «диктатуре» и увековечить ее. Диктатура не ведет с диалектической необходимостью к демократии, а может и сама положить начало новой династии или сохранить целостность империи, свободно используя объединительную магию династического преемства.

В своих чисто научных трудах («Теория Государства», 1931 г., Евразийское изд. Париж, и «Идея Государства», Чех. изд. Нью-Йорк, 1955 г.) профессор Алексеев проходит мимо вопроса актуально политического.

IV

Предрассветный крик

Феодор Августович Степун в последней книжке «Вестника Русского Студенческого Христианского Движения» (Париж—Нью-Йорк. № 37) дает интересную характеристику бывшего в марте текущего 1955 г. в Майнце международного конгресса историков, историософов и богословов. Были представители 16 наций, при полном отсутствии, конечно, немой России. Долг русского голоса тут счастливо взял на себя коренной москвич старой русской формации, ее последнего блестящего расцвета, Ф. А. Степун. На этом конгрессе он один в силах был возвыситься над господствующей по вине русского большевизма русофобии. Не под силу чужим умам и сердцам искать в нашем кровавом хаосе жемчужные зерна правды Божией. Осмелиться приоткрыть эту правду под корой изуродованного лица русской культуры мог в этой «чужой» среде только наш докладчик, облеченный с молодости в тогу немецкого доктора в ту пору модной риккертIANской философии.

Но, сообщив о своем апологетическом подвиге на этом иностранном фронте, профессор Степун не без тревоги обращает свое лицо к русскому фронту и специально к фронту РСХД и вспоминает об издавна подмеченном им абсентеизме РСХД на данном не только русском, но и всемирном фронте борьбы. Вот какими поучительными и знаменательными тирадами заканчивает профессор Степун свой солидный и компетентный репортаж. Позволяю себе в нижеприводимой цитате для ясности выделить некоторые слова и выражения разрядкой.

«Разрушенная революционным орденом безбожников Россия может быть спасена не 20-ю политическими партиями будущего Учредительного Собрания, а неким христианским рыцарством или, говоря скромней, трудовой православной ин-

теллигенцией, которая, будучи рассеянной по разным общественным классам и по разным партиям, была бы все же связана между собою некоей общею всем духовностью.

Подготовка кадров православной интеллигенции мне всегда представлялась главной задачей Русского Студенческого Христианского Движения. Уже на съездах в двадцатых годах в Сарове под Берлином и в Пфаффенштейне под Дрезденом я протестовал против мистической комфортабельности. Конечно, всякий православный интеллигент должен быть верным сыном Церкви и, по возможности, активным членом своего прихода, должен чувствовать основную традицию православия, любить и до некоторой степени знать святоотеческую литературу, но все это, по-моему, еще не создает движенца. Не стояние в Церкви, не затворничество в приходе, не жажда покаяния и не забота о спасении своей души создает его, а выход в мир, живая тревога за судьбы человечества и даже больше — живой интерес к социальным и политическим вопросам своей страны и всего мира. Но всем этим православный интеллигент, т. е. движенец, должен жить и интересоваться, конечно, совершенно иначе, чем партийный политик, на иной глубине и в ином измерении. За всякий смертный приговор и даже за каждое пагубное парламентарное решение он должен чувствовать себя лично ответственным перед Богом и перед людьми, ибо подлинно верно, что каждый за все и за всех виноват.

Я знаю, что все, к чему я призываю, Православной Церкви зарубежья сейчас чуждо, как ей чуждо почти все, что связано с религиозно-философским движением XIX и XX вв: с Хомяковым, Соловьевым, Достоевским, Булгаковым, Бердяевым, Мережковским и др. Нет спора, отдельные взгляды некоторых из этих философов не лишены вольнодумного гнозиса, вольноотпущенного бесконтрольного мистицизма и социального утопизма, но и зная это, я утверждаю, что русской религиозно-фи-

лософской мыслью была затронута громадная тема и поставлен ряд текущих проблем, повелительно требующих своего разрешения.

Незаконченный образ Алеши Карамазова, раннего и румяного человеколюбца, посланного монастырем в мир, еще ждет своего завершения и воплощения. Подготовка этого воплощения представляется мне главной задачей Движения. Вот о чем беседовал я на майнцевском конгрессе со своими коллегами».

В приведенной цитате я вижу полное совпадение с программными задачами, разъясняемыми и предлагаемыми в данном моем руководстве российским церковно-общественным деятелям. Да иначе и быть не могло. Ведь Ф. А. Степун — представитель еще живой Великой России, а не ее эмиграции только. Его душа требует всероссийского охвата в деле воссоздания Святой Руси, и он не может (да и не имеет на то права, если бы и захотел) предать не случайного, а органического для русского православного самосознания постулата тотальной христианизации жизни, не монофизитского ее сужения, а полного дифизитского преобразования.

Ф. А. Степун в сжатой формулировке определяет ту же, как и я, «орденскую» форму общественно-культурной деятельности православной русской интеллигенции, призывая ее стать «христианским рыцарством». В точном совпадении с моим планом «молекулярного» проникновения и преобразования всех положительных, созидательных путей общественной жизни, Ф. А. Степун возлагает это призвание на «трудовую православную интеллигенцию, которая, будучи рассеянной по разным общественным классам и по разным партиям, была бы все же связана между собою некоей общею всем духовностью». Эту неопределенную «духовность» я предлагаю оформить, укрепить и мобилизовать для практической и идейной, и прикладной работы в специализированные братства.

Вот в этой уже канонически легализованной и традиционной форме братств не только индивидуальная творческая православная энергия отдельных вождей и двигателей, но и коллективная и углубленно-соборная могла бы надеяться не только ограждать от затопления морем царящей безрелигиозности всей общественной, государственной, международно-мировой активности человечества, но и наступать на вражеский стан безбожия. Это то, к чему призывает молодое православное поколение и профессор Степун. Он приглашает его не ограничиваться «стоянием в Церкви, затворничеством в приходе, жаждой покаяния и заботой о спасении своей души». Он вменяет ему наряду с этим, как христианский долг, «живой интерес к социальным и политическим вопросам своей страны и всего мира».

Профессор Степун понимает, что не так-то просто приглашать эмигрантскую молодежь на этот по существу сверхпатриотический мировой христианский фронт, что стратегия и тактика его представляются пока еще только в волнующих русскую душу великих предчувствиях и пророческих призывах корифеев отечественной богословской мысли. Профессор Степун пишет: «Я утверждаю, что русской религиозно-философской мыслью была затронута громадная тема и поставлен ряд текущих проблем, повелительно требующих своего разрешения. Отлично сознавая, что Достоевский своим Алешей по-своему откликнулся именно на эту тему, но откликнулся еще бессильно в смысле ответа. Вопрос Достоевский понял с силой пророка. Но ответа, соответствующего грандиозности вопроса, еще не имел. И такого могущего удовлетворить нас соборного ответа Церкви Православной у нас еще нет. Это следует открыто сознать и сказать. Одно лишь мы обязаны утверждать, что вопрос, поставленный православными русскими богословствующими умами и сердцами, есть вопрос, опережающий христианскую мысль и всех наших других православных братьев, и всех христиан западных вероисповеданий.

Их ответы на подобные (но не тождественные в понимании) вопросы нас, русских, не удовлетворяют.

В заключении Ф. А. Степун не считает нужным играть в прятки. «Я знаю, — пишет он, — что все, к чему я призываю, Православной Церкви зарубежья сейчас чуждо» и т. д.

Таким образом, мое «размежевание» с молодым богословствующим поколением освобождается от возможного подозрения и упрека в каком-то единоличном оригинальничаньи. В строках Ф. А. Степуна звучит согласный со мной свидетельский голос всероссийского богословского предания, которого нельзя ни замолчать, ни легко отвергнуть.

V

РАЗМЕЖЕВАНИЕ СО СЛЕПОЙ ПРЕДУБЕЖДЕННОСТЬЮ

Отклик на статьи архимандрита Константина (Зайцева) в журнале «Православная Русь». Джорданвилль. Нью-Йорк.

15/28 марта 1954 г.

«Православный русский читатель! Не доверяй ничему, что выше написано! Это — не православие, а “модернизм”». «Если не полное отступление от нашей святой веры, то такое ее искажение, которым смывается все ранее сказанное во славу православия без остатка...»

Грозное предостережение! Внесение моей книги в папский «индекс запрещенных книг» ранее ее напечатания. Как это могло случиться?

Пока моя книга лежала без движения в портфелях издателей, наши американские коллеги по Духовной академии предложили мне срочно написать для их сборника «Православие в Жизни» две статьи: «Церковь и государство» и «Православие и Россия». Я с готовностью ухватился за эту возможность — поскорее пустить в оборот мои давние душевные мысли о мировом при-

звании православия. Концепции, выраженные в сжатом виде в этих статьях, по существу все те же, какие я проповедую от моей богословской юности и, в частности, от начала эмиграции. Я всюду ссылаюсь на мои прежние статьи и пространно цитирую их. Этим подчеркиваю истинность и устойчивость моей концепции, верность самому себе в основном. Так и получилось, что архимандрит Константин, возражая мне не по частностям, а принципиально, возражает по существу и против всей настоящей книги. Вот почему и мне уместно мои контрвозражения отцу Константину присоединить к данной книге как дополняющую ее главу.

При этом я искренно благодарен архимандриту Константину за данный им повод к моим разъяснениям. Отец Константин с его редкостной среди нас высотой умственной культуры зорко выкорчевывает из-под поверхности общепринятой манеры трактовки условно всеми понимаемых вопросов их невидимые большинству глубинные корни. В этом его заслуга, и в данном случае я только целиком отбрасываю впечатление, которое могут оставить у читателя эти «диалектические раскопки» отца Константина. Их стиль навевает мысль, будто я чего-то умышленно не договариваю, что-то укрываю. А вот «телескопическое» зрение отца игумена меня в чем-то уловило и изобличило... Укрывается что-то дурное, нечистое, унижающее. Тогда как все мое настроение полярно противоположно этой мнимой темноте. Наоборот, я хочу всем открыть глаза. Втолковать, насколько хватит моего умения, о какой праведной, всем нужной, прекрасной истине я ревную. Не таить хочу, а звонить на всех перекрестках.

Отец архимандрит Константин, как это естественно религиозным людям, думает, что он «обладает полной» истиной. Тут и великая правда, тут и недоразумение. Бесспорная правда в том, что в Церкви мы «пребываем в полной истине». Пребываем практически, т. е. реально живем в полной истине,

в полноте благодатной церковной жизни. Что же касается теоретического богословского осознания и осмысления этой полной таинственной жизни в Церкви, то здесь уже не может быть и речи ни о какой полноте для каждого и ни о каком равенстве в «полноте обладания». Здесь каждый может «обладать» лишь небольшой долей знания, разума и даже практического приложения из всего неисчерпаемого богатства всесторонней, универсальной христианской истины. Нельзя быть всем одинаковыми. Это противоречит творческой воле Божией. Бог создал все в разнообразии. Каждой твари определен свойственный ей и путь служения, и даже образ совершенствования, не только «в веке сем» = в Космосе — «ина слава солнцу, ина звездам. И звезда от звезды разнствует во славе» — но, по слову апостола, «также будет и в воскресении мертвых». Уж если будет там, в инобытии, такое же различие вещи от вещи, души от души, духа от духа (а оно и быть не может иначе в мире тварном, не абсолютном), то что же сказать о здешнем, земном, историческом странствии? Оно не может не протекать между двумя полярностями, в вечном нащупывании для каждого действия, для каждого положения и момента своей равнодействующей. Загадочная антиномичность всего бытия не объясняется только одним грехопадением. Да, грех отравил, испортил все бытие. Может быть, до такой глубины, что в каждом атоме (а по новой науке — еще дальше условного «атома»), в каждой мыслимой частице бытия уже живет этот распад, это разделение на доброе и злое начала. Так что человеку, да и всякому тварному существу, хотя бы даже и чину ангельскому, нельзя и претендовать на выход из антиномической сложности относительно бытия и на водворение в сфере одного чистого, беспримесного добра; в сфере бытия не только равноангельского, но и равнобожественного. И такая претензия уже не только гордыня, но и прямая спиритуалистическая, монофизитская ересь.

Так в нее незаметно соскальзывают ревнующие о православном благочестии души!

Да не помыслит отец архимандрит Константин и его последователи, что, возражая против монополии чисто спиритуалистического благочестия и богословия в православии, мы зарываемся в какой-то рационалистический позитивизм, нам лично чуждый и враждебный. Просто приводим во свидетельство факт нашей тридцатилетней в эмиграции преподавательской агитации за привлечение внимания не только учащихся богословию, но и ученых работников русской богословской школы к разработке и прославлению не понятой латинским западом знаменитой исихастической системы св. Григория Паламы. И все-таки мы предостерегаем и себя, и других от слепоты, односторонности и в этом прославлении исихазма.

Чистый пиетизм, созерцательное упокоевание в богомыслии и сладостной молитве есть характерный момент для всякой религии. Для религиозной психологии человека всех времен и всех народов, в особенности, конечно, — для нашей христианской религии. И так как противоположное этому состояние души есть проза «плотного» существования в так называемой «реальности», т. е. в оглушающей, ослепляющей и всепоглощающей человека суете космического бытия, в суете житейской, то все, раз вкусившие от сладости созерцательного благочестия, уже на опыте знают, что такое есть и будет небесная радость инобытия в вечной славе грядущего царства Отца Небесного. Их ничто уже более не манит здесь, на земле. Это — по слову великого Григория Паламы — суть «блаженно исихазствующие», т. е. буквально: «молчальничающие». В максимуме подвигов и достижений они в отдельные мгновенья уже переступают духовно грани конечного бытия и видят «нетварный», а «присносущный»

свет Фаворский, открывшийся на один блаженный миг трем избранным апостолам.

Но не надо забывать, что не только они, а и Сам преобразившийся Господь опять вернулся в Свое крестоносное вочеловеченное состояние, алча, жаждая, изнемогая на пути и платя дань сна брэнной плоти. Тем более мы — земнородные, удостоенные возможности изредка восхищаться на чрезвычайные высоты, должны опасаться гордынного соблазна — с презрением отвернуться от земной «юдоли плача» и пренебречь исполнением исконной и неотменной по нашему грехопадению заповеди: в поте лица возделывать землю и с ничем не ограниченным долготерпением вычищать из нее фатально засоряющие ее «терния и волчцы». Словом, мы удостоены лишь редчайшей возможности (не без опасности и тут самообольщений и иллюзий) возвышаться над брэнностью нашего земного существования. Всю же тяжесть его благоустройства и возвышения в неопределимых веках культурного восхождения человечества должны нести с полным религиозным осознанием и вдохновением. Не только как проклятие за грех прародителей, но и как благословенную воспитательную школу творческого строительства по подражанию Самому Творцу. Это Он нас удостоил такого участия в его промыслительном действии в мире. «Отец Мой доселе делает, и Я делаю», — сказал Сам Агнец, закланный от начала мира. Тем более мы-то, грешные, должны опасаться возмнить себя как бы уже развоплощенными, сбросившими с себя долг активных творческих попечений о мире сем, коего плотяно-душевной частицей мы и сами являемся. Мы — соработники у Бога (1 Кор 3, 9). С судьбой Космоса мы связаны в подвиге и нашего, и Его спасения. «Тварь покорилась суете» через человека. Через человека же она чаёт и избавления от «рабства тления», чаёт вхождения в «свободу славы чад Божиих» (Рим 8,21). Наше возделывание земли, т. е. наше культурное, историческое созидание и

творчество, не есть ухождение от делания Царства Божия как Царства только Небесного, а именно служение ему в той двуприродной, небесно-земной, богочеловеческой православно-халкидонской полноте, которая составляет долг, обязанность православия не только в мысли, в богословии теоретическом, но и в действии, в практике, в богословии практическом. Без соблюдения этого богословского равновесия, без этого положительного разрешения в действии антиномии духа и плоти многие православные, фактически, конечно, не понимая и не сознавая этого, монофизитствуют. И чем еретичнее они богословствуют, тем кажутся самим себе и более благочестивыми, и более ортодоксальными. И этот монофизитский уклон незаметно опутывает и мысль «лево»-настроенных и «право»-настроенных богословов. И тем, и другим приятнее, религиозно-комфортабельнее отпихнуться от этой греховодницы-земли, плоти, материи, экономики, этой, с позволения сказать, «поганой политики». И просто жить в Церкви, подальше от этой скуки, «отдыхать душой» от надоевшей, принижающей «улицы», от всего «базара житейской суеты». «И зачем это только грубые “политические” богословы нас туда обратно тянут?»... Так если не вслух выражаются наши левые и правые «благочестивцы», то про себя так чувствуют, превозносясь над нами как якобы «погрязшими в политике».

Вот почему, во избежание этого недоразумения (верим, что не сознательной клеветы), мы и позволим себе надоесть бесхитростному читателю, может быть, трудными и головоломными ссылками на богословие о самом центральном и всеохватывающем христианском догмате двух природ в Богочеловеке. Наши противники говорят кратко и пренебрежительно о наших призывах, как якобы самоочевидно не православных, а о своих точках зрения, как якобы всеисчерпывающих истинах, не требующих никаких перестроек и улучшений. Как будто и христианское откровение, и накопленное до наших дней богословие есть какая-то табли-

ца логарифмов. Стоит только справиться — ответ предугадан. Богословствовать больше не о чем. Надо быть просто добрыми христианами. Вот этого-то «просто» и не существует в природе вещей, в исторических судьбах Церкви и в выпавшей на нашу долю горькой судьбе Русской Церкви в особенности. Потрясения в мире политическом, социальном не только внешние, но и духовные. Те же вечные вопросы и запросы человека по адресу Евангелия встают в его сознании теперь по-новому. Педагогически, по-человечески, пастырски, приспособительно, по-новому на них нужно и откликнуться.

Ввиду отравляющей атмосферу церковного мира заносчивой цензорской кампании против якобы нашего русского «модернизма» позволим себе обнажить ширь и глубь вопроса о приложимости начала «развития» к жизни Церкви в ее догматической, канонической и тактической сфере, хотя сейчас не стоят на очереди ни догматические, ни канонические, а одни лишь политико-тактические вопросы. А термин римско-католического богословия «модернизм» приложим в собственном смысле лишь к перетолкованию догматов Церкви. Но, повторяем, чтобы не осталось подозрения в каких-то лукавых утайках в богословии, лучше распространим несколько больше необходимого минимума.

Итак, прежде всего, без всякого пугала «модернизма», мы приемлем термин догматического «развития» и для нашего православного богословия. Оно на нашей памяти академически до этого доросло. И нам почти смешно видеть, как старые испуганные нянюшки ловят бегающее на своих ногах дитя, чтобы его вновь запеленать и «успокоить»... Древняя Церковь, сама страдая от посягательств всяких вольномыслий и ересей, матерински заботливо и с великим напряжением разрабатывала и раскрывала данный ей залог откровения. Божественное Откровение — не готовая толстая книга, которую надо только листать. Оно есть только необходимый минимум помощи Духа Святого, чтобы наставить

наш немощный разум на правильную дорогу: как подходить к неизмеримым и неисчислимым тайнам богословия? Как тут не заблудиться, не соблазниться, не провалиться в западню и сети лукавого, нас всюду подстерегающего? Данное нам в Церкви и хранимое в ней Откровение Духа Святого не есть сокровищница втуне лежащих ценностей, неделимых, неразменных, да еще и недоступных для пользования, ибо раз навсегда запертых на ключ святыми отцами и Вселенскими Соборами.

Когда в древней Церкви специфически одаренная и философски изощренная эллинская мысль не давала покоя ни себе, ни всей Церкви непрерывным бурлением и поисками все новых и новых формул для основных догматов веры, новые поколения отцов и учителей Церкви в поте лица своего упражняли свою богословскую мысль, чтобы дать новый, или обновленный, или даже старый, но заново ориентированный на новые вопрошания момента ответ, конечно, согласный по существу с залогом истинного, хранимого Церковью откровения. Это не было творчеством из ничего, обыкновенной эволюцией, начатой с пустого места. Это было «узрением» как бы в зародыше, в семени тех новых, более богатых форм в дискутируемом догмате, коих еще не видел (ибо не имел очередной нужды) глаз прежних учителей Церкви. «Просите и дастся вам, толците и отверзется». Не толкались, не просили — и не получали. А просили, искали, выстрадывали, вымаливали и — получали. Это и есть пути и формы догматического раскрытия и развития. Так накапливается минимально необходимый для жизни Церкви прирост осознанного и уложенного в наилучшие формы состава церковного богословия.

Было, есть и всегда будет в Православной Церкви это право и факт нормального соборного развития догматов. Пора сдать в архив устаревшее чуждое от термина «развитие». Этот террор немоты наведен на наше богословие двумя искаженными лика-

ми принципа «развития»: ликом самодержавно-папским и ликом протестантского индивидуального разума. Папство гордынно-одинокое, хозяйски развивает догматы, не считаясь с восточными католическими Церквами, и возлагает вину отсталости на них самих. Протестантство в своей левой богословской науке просто применяет без ограничений метод положительных наук, преклоняясь, как пред безусловным законом природы, пред принципом естественной эволюции, направленной в беспредельное будущее. То и другое есть предостерегающая карикатура на православный угол зрения. Православие мыслит о развитии догматического сознания по евангельским притчам: о зерне горчичном и о закваске, квасящей все тесто. Ни папского, ни протестантского произвола. Но и ни запечатанного источника воды живой. В соборной, вселенской сокровищнице Церкви даны неиссякающие возможности утоления всех вопросов и запросов исторической жизни Церкви в неизмеримой перспективе тысячелетий.

Если мы свидетельствуем, что наше русское богословие еще старого синодального периода уже созрело для пользования термином «развитие» в применении к догматам, то далее уже не требуется особых усилий для приложения этого критерия и к вопросам каноническим, и всякого рода вопросам общественно-тактическим. Этого рода законный эволюционизм, честно наблюдаемый нами в исторической жизни Церкви, не есть «модернизм». Модернизм с неким ехидно-греховным вожделением «подменяет» старое новым — «модным», а мы просто радуемся, что текущее новое в подлинно-лучших его сторонах «подходит» по существу к нашему традиционному старому и может его вмещать и рядить в новые одежды.

Словом, в этой исторической гибкости мы приемлем законную дозу внешней эволюции церковного богословия по человеческой, изменяемой во времени стороне Церкви.

* * *

Где вообще обретается Церковь: в истории или вне ее? Именно наше-то православное самосознание и мыслит Церковь воплощенной в истории. Связанной с ней не случайно, а таинственно, догматически обязательно. Сын Божий, «Един Сый Святыя Троицы» реально вочеловечился «в дни Кесаря Августа» и распялся «при Понтии Пилате». Это нам твердит Церковь, чтобы мы не сорвались с крюка реальности и не воспарили в отвлеченные сферы спиритуализма монофизитской ереси. Сама история человечества, земного шара, видимого мира этим освящена, преображена, обожена и увековечена. «Царствию Его уже не будет конца», чтобы мы не соблазнились вместе с Маркеллом развоплотить Логос, стряхнуть с Него привидение плоти и истории. Тогда наступило бы желанное гностикам «молчание» (сиги), буддийская нирвана небытия. Все это глубоко противно жизнеутверждающему, животворящему духу Евангелия.

Променять эту живую, боевую, традиционно-православную, историко-теократическую позицию на бегство в Фиваиду, уйти с реально данного поля сражения с неверием, коммунизмом, тоталитаризмом и всеми этими антицерковными «бесами» — значит впасть в малодушие резиньяции, в буддийское отчаяние, в расслабленность монофизитства.

Это значит — от испуга и растерянности повторить плачевную близорукость дорогих, родных нашему русскому сердцу, но заблудившихся ревнителей старого обряда, которые из крайней вражды к антихристианскому «душку», повеявшему над Русью в XVII в., как разъяренные медведи, безжалостно раскололи сосуд единства праотческой Церкви и дошли до геркулесовых столбов разрыва с историей. История для них кончилась неудачей. Антихрист обошел, ослепил, воцарился. Остается самосжигаться или ложиться в гроб в ожидании последнего суда. И ложились.

Древян гроб сосновен,
Ради мене строен,
Буду в нем лежати,
Трубна гласа ждати.
Ангели вострубят,
От гробов возбудят.

Ну, куда же вы нас завели? Зачем об этих безумцах самосжигателях говорите? А затем, что туда вас завел отец архимандрит Константин. Вы скажете: «Да быть этого не может!» А вот извольте прочитать последние фразы, которыми отец Константин заканчивает свою статью против меня: «И когда Православие русское — именно то, которое так прославляет А. В. Карташев, — возгласило, что Рима четвертого не будет, этим и предрекло оно только то, что с падением Православного Царства думать надо будет не о христианизации всего мира “христократической”, а о спасении своих душ, в лоне истинной Церкви, в ожидании прихода Спасителя в мир, как Судии и Мздовоздаятеля. Всему идеологическому и словесному туману А. В. Карташева православное сознание это одно и должно противопоставить как основоположную реальность, из которой должен исходить всякий русский православный человек: “А четвертому Риму не быти!”».

Значит, отец Константин убежден, что православная русская монархия разрушена окончательно, что реально и конкретно мы вошли в эсхатологическую эпоху. И если он не ложится буквально в «древян гроб сосновен» и не зовет к «блаженному изволу о Господе», т. е. к самосжиганию, то это только потому, что он «ревнитель» XX, а не XVII в. Естественная разница «стиля». Но практические выводы те же: разрыв с интересами текущего исторического дня — с политическими, культурными, со всем

временным, эсхатологически уже потерявшим смысл. «Не прилагай сердца», — говорит Премудрый. Пусть этого своего адвентистского эсхатологизма отец Константин не скрывает от тех политических монархистов, которые, вероятно, считают его своим по его прежним писаниям. Если бы отец архимандрит выдавал это свое богословие за одно из направлений в православии, это было бы его правом. В таких пределах мы в православии все свободны. Но ведь он поступает как раз наоборот. Он свое направление отождествляет со всей полнотой богооткровенной ИСТИНЫ и пишет его большими буквами. Он, как разгневанный Моисей, разбивает свою скрижаль о нашу непокорную голову и уверяет, что от нашей частичной православности (все же признает кое-что!) не остается и следа. Все превращается в дым «без остатка» (словечко решительное! С. 6). Замах Аввакума против Никона: «завелся у нас на Москве черт большой! Мера его высоты — ад преглубокий!»... Трогательна ревность по ИСТИНЕ и плачевно умопомрачение до отказа от всей Церкви из-за «никонианства» и до костров самосожигателей.

«Чего ради гибель сия бысть?» Почему это произошло, что столь драгоценный сосуд церковный, сосуд адамантовой веры, пламенеющего христоролием сердца, многолетнего подвига долготерпения, увенчанного мученичеством на костре, так трагически уперся, замкнулся, оторвался от живого и исторического тела Церкви, а не умершего, как ему показалось? Поскользнулся на реальном историческом пути Церкви и упал во вневременную бездну эсхатологии. Не Аввакум первый, не он и последний. «Так было — так будет». Это одна из священных ошибок в христианском опыте.

Конкретный эсхатологизм во все времена и повсюду легко вырождались в суеверие. Дойдя до границ аввакумовских, отец Константин чувствует, что для православного богослова рискованно пророчить о наступившем уже сроке конца мира. И по-

тому он несколько колеблется, как бы сомневается, но в конце концов все-таки возвращается к влекущему его эсхатологизму. «Значит ли это, — пишет он в «Православной Руси» (№ 8, 1955. С. 11—12), — что *близится к концу история мира?* Ответ на этот вопрос таится в недрах человеческих душ (??) — и прежде всего и главное всего в русской народной душе. *Господь отнимает последние надежды на земную помощь.* Будет ли, есть ли уже в тайне (!) совершаемое обращение к Богу — истинное, подлинное, полное? Внешние тому признаки есть, но скрыты от нас глубины. Если просветлены они светом Христовым — найдет Господь орудия Своего Промысла, которыми совершится казнь над нечестием, *готовым по всей видимости завершить завоевание вселенной*». Прозрачно, о чем тут думает, на что намекает мистически настроенный, но высокопросвещенный в политике отец архимандрит. Он знает, что и все библейские пророчества и угрозы — не мусульманский фатализм. Это угрозы — условные, «если не покаются»... А в этом-то, т. е. в покаянии нашего «народушки», мы все еще не убеждены. Так, ни за что, без «полного обращения» сердец к Богу, избавление не придет. Конкретные проекты не мистических, а слишком грубо-позитивных монархистов не могут пленить чуткого отца архимандрита. Оставаясь монархистом, он со стоном отчаяния честно заявляет: «Господь отнимает последние надежды на земную помощь». Иначе говоря, отец архимандрит и после как бы колеблющихся пересмотров своей «аввакумовской» позиции не находит оснований от нее освободиться. Вот почему мы из уважения к его богословскому «настроению» считаем нужным серьезно с ним объяснить.

* * *

Начиная с наивно-восторженного вопроса апостолов воскресшему Господу: «не в сие ли лето устрояеши царствие Израилево?» (Деян 1, 6), тот же нетерпеливый порыв к концу передается от

иудео-христиан и к языко-христианам. Св. Павел образумливает, отрезвляет солунян в том же вопросе, вводит их в рамки времени и истории. Хотя «тайна беззакония уже деется» (2 Фес 2, 7), но не торопитесь. Есть и «удерживающее» (2 Фес 2, 7) начало. Это — Римская империя. Погодите выпархивать из этого земного исторического существования. Сам Павел, столь томившийся желанием «совлещися» этого брэнного существования и «пооблещися» (2 Кор 5, 4) в новое, совершенное, однако, отрезвлял себя сложными размышлениями о спасении своих братьев по плоти: лишь когда войдет в Церковь «довольное число язычников», лишь тогда весь Израиль спасется (Рим 11, 25—26). Даже тайнозритель Иоанн, почти бьющий набат о том, что «последняя година есть» (1 Ин 4, 1), и даже, намекая на «звериное число», зримое на челе одного из императоров (Апок 13, 17—18), тем самым отодвигает в неуточненное будущее пришествие «самого» зверя. И преемники апостолов хорошо усвоили эту директиву. Когда четверть века спустя неистовый Монтан-фригиец начал вырывать верующих из ткани истории, то и пастыри, и пасомые общим соборным судом своего христианского разума и сердца отвергли монтанизм как ересь. Так зажила Церковь в длительности исторического времени, все теснее и теснее сливаясь со всеми категориями общественного существования человечества.

Войдя в план времени, христианское откровение, конечно, оставалось неизменным в своем качественном составе. И если по существу в него заложена истина конца времен, то какой же может быть разговор об ортодоксии любого, даже внецерковного, сектантствующего христианина, который забыл бы или сознательно отбросил этот эсхатологический догмат Евангелия? То, в чем обвиняет нас отец архимандрит Константин, просто обидно по своей невероятности. А между тем он всю статью против меня озаглавил безжалостно: «А вдруг есть?». Т. е., что я, трактуя о судьбах православия в современной безрелигиозной обстановке,

так заболтался, что превратился в маленького Огюста Конта и подобных ему поклонников бесконечного прогресса настолько, что забыл даже катехизис. И отец Константин менторски меня конфузит: «А вдруг есть?», т. е. антихрист, кончина века, второе Пришествие? Не только «есть», но и «было и будет» в составе нашей веры. Не в том наше расхождение с отцом Константином, не в разномыслии догматическом, а в богословском и даже просто практическом толковании эсхатологического догмата. А толковники обычно между собой расходятся, и толкования бывают разные. Самые факты религиозного опыта, тождественные по существу, подвергаются, в силу индивидуальных различий лиц, их переживающих, разным истолкованиям. И богословствующий разум, и практические инстинкты воли имеют право склоняться к принятию расходящихся между собой толкований. Мне очень понятен подкатывающий иногда под сердце испуг воцарившейся бесовщины. Уж если наш дедушка по возрасту Достоевский «их» пришествие так реалистически восчувствовал, то тем паче нам, близко пережившим шабаш «их» первых побед и угнетаемым теперешним все возрастающим «их» мировым империализмом, уместно прийти в полосу эсхатологического уныния и даже отчаяния. Я не только не осуждаю эмоционально за это отца архимандрита Константина, я его «подкожно» даже понимаю. Такова наша потрясающая эпоха. Но я беру себя в руки, отрезвляю себя историческими реминисценциями, отвращаюсь от карикатуры адвентизма и от непозволительности моральной, именно для нашего поколения, принимавшего участие в раскачке России, отойти теперь в сторону с умытыми руками. Да, наконец, я — историк. Я не хочу легко, богословски-отвлеченно покинуть бурю истории и раскрыть над головой зонтик эсхатологии, как это вдруг сделал отец Константин в кричащем противоречии с самим собой. Не вчера ли еще он писал такие патетические панегирики православному царству и миропомазанным царям,

которые пронзали и мое скорбное сердце, неутешно плачущее о легкомысленно загубленном нами теократическом союзе Церкви и государства? А сегодня он выскользнул из горькой, кровоточащей исторической реальности в безучастный квиетизм лежащего во гробе и ждущего архангеловой трубы. На этой своей (может быть, переходной?) позиции отец Константин как вышедший из истории потерял всякое право упрекать меня в антиисторизме. Это он софистически валит с больной головы на здоровую. Его настоящая позиция кричаще противоречит сама себе. Меня он упрекает в отрыве от конкретно якобы неподвижного и неизменного теократического союза Церкви с православным монархом, а сам покидает всякую конкретную позицию в истории текущего момента и садится «в келью под елью» ждать кончины света.

Но я вовсе этим не хочу уклониться от боя. Хотя со своей не православно-исторической, а граничащей с адвентизмом эсхатологической позиции отец Константин и не вправе ждать от меня объяснений в области конкретного церковно-политического активизма. Но я без всяких дипломатий и церемоний обнажаю и выкладываю на прилавок свою схему.

Я не изменяю, как норме, как желанному идеалу, мечте о воссоздании в России православной монархии, но я не могу быть настолько безответственным болтуном и мечтателем, чтобы, не имея никаких серьезных данных для реального даже только приближения такой возможности, легкомысленно заниматься одной монархической словесностью, а не «делом». А «дело» сводится к тому, чтобы, несмотря на бесспорные победы антихриста и именно вопреки им, не покладая рук, пользоваться практически всеми теми опорами и средствами, которые остаются в наших руках при пока еще господствующих в мире политических режимах свободы. Иначе говоря — проводить в жизнь, в действительность теократические начала, насколько хватит наших христианских, церковных сил. Это — посильная нам «теократия

в рамках демократии». Ах, как это серо, как это прозаично, как этого мало! Если вам этого мало, то укажите, как сделать больше на деле? А не вздыхать бесплодно: да будет православное царство! Мы — не Всемогуший Творец из ничего: «Да будет свет! И бысть свет».

Пустите на плебисцит всего нашего теперешнего русского духовенства, без различия юрисдикций, вопрос: что делать для воссоздания нашего *общего идеала* «святой православной Руси», «в нынешнем веце», «в роде сем прелюбодейнем и грешнем»? Идти ли аввакумовским путем сектантского разрыва с исторической действительностью и только обиженно вздыхать о невозвратном прошлом или, довольствуясь тем, «что нам Бог послал», в свободе демократий, молекулярно, «малыми делами» создавать начатки Царства Божия на земле? Ручаюсь за здравый смысл духовенства. Оно предпочтет мою программу, а не Вашу, отец Константин. Синица в руках действительнее, чем журавль в небе.

Познакомив с содержанием настоящей книги моих слушателей, студентов-богословов, я получил от них практический совет: дополнить ее сводкой некоторых основных ее утверждений в виде резюме или тезисов. По их мнению и опыту, это полезно для усвоения содержания книги читателями молодого поколения. Книга бегло касается многих богословских, канонических и исторических фактов, далеко не общеизвестных. Недоуменные вопросы при этом естественны. Поэтому полезно для ясности мои главные мысли и практические предложения сформулировать сжато и по возможности упрощенно. Иду этому навстречу и предлагаю нижеследующие «Тезисы», в составлении которых приняли участие и мои слушатели.



ТЕЗИСЫ ДЛЯ ДИСКУССИЙ НА ТЕМУ: «ВОССОЗДАНИЕ СВЯТОЙ РУСИ»

1. Вопрос о взаимоотношениях Церкви и государства есть *только часть общего* вопроса: о взаимоотношениях Абсолютного и относительного, Бога и мира, Неба и земли, Духа и плоти, Евангелия и культуры, вечного спасения человека и его призвания к *творчеству здесь, на земле*, в веках и тысячелетиях *истории*.

Однако вопрос этот в общем широком и принципиальном значении, обострившийся в христианском сознании XIX в., до сих пор должен считаться *почти не раскрытым*. Церковь и прежде решала его фактически, в своем жизненном историческом *опыте*, а не теоретически. И в наши дни говорит о нем не словами, а своими делами. Один лишь западный ум блаженного Августина дал опыт теоретически-богословского построения христианской историософии. Ему последовали некоторые римские папы, подобно Григорию VII, развившие теократическую схему истории христианского человечества. Богословский Восток остался глух к этой теме даже до сего дня.

2. Библейско-евангельское откровение об этом предмете и в Ветхом, и в Новом Завете *по существу одно и то же*. Сам Законодатель Нового Завета предупредил: «ни одна йота и черта Закона не пройдет напрасно, пока не исполнится все» (Мф 5, 18). Конечно, не в букве, а в духе, по существу. Прошло, как прообраз, ветхозаветное, израильское, узконациональное «царство»,

перелилось в более совершенную, но еще не окончательную новозаветную фазу — вселенского «Царствия Божия», в кафеолическую Церковь Христову. «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5, 17). Но древнее (т. е. царство Израиля) не исчезло, а лишь возвысилось, преобразилось и *осталось на своем месте*, как требующая не отмены, а *лишь преобразования* неизбывная категория бытия. Поэтому и Христос предписывает отдавать этой категории должное: «кесарево кесарю» (Мк 12, 17). И апостол Павел признает государственную власть и гражданский долг повиновения ей Божиим установлением (Рим 13). И апостол Петр прямо предписывает: «Бога бойтесь, царя чтите» (1 Пет 2, 17).

3. Итак, апостольская вселенская Церковь и в Новом Завете продолжала утверждать, как и ее ветхозаветная предшественница, Церковь закона и пророков, *сотериологическое служение государства*, а значит, и всей земной культуры высшим *целям Царства Божия*.

Даже демоническое, антихристианское противление языческого государства эпохи гонений не соблазнило и не поколебало отцов и учителей Церкви — тотчас же принять Римскую империю в лоно Церкви, как только она прекратила безумие гонений. *Союз с охристианившимся государством* был достопамятным *триумфом Церкви*, ее великим праздником. Настолько самоочевидным и бесспорным для нее, что не вызвал *никаких теоретических споров и ересей*, явился подлинным *consensus patrum* (= соборным мнением святых отцов).

4. Органически неотъемлемый союз Церкви и государства раскрывался исторически в разных вариантах: а) в римской схеме двух мечей в руках папы; б) в византийской — двух мечей в двух разных, но согласованных руках: Церкви и государства; в) в протестантской схеме двух мечей в руках светских, глав христианских государств. Но во всех в случаях это — *предопределенный, обязательный союз Божеского и человеческого*

начала, по аналогии с двумя природами в Единой Ипостаси Богочеловека.

5. Отступления от этого *догмата двуприродности* богочеловечества родит в теоретическом богословии две полярные ереси: несторианства и монофизитства. И в практической жизни Церкви — те же две ереси: а) принципиального, даже принудительного отделения Церкви от государства (несторианство) или, наоборот, б) брезгливо-индифферентного и гордынно-аскетического вольного отдаления Церкви от государства (монофизитство).



ПРИМЕЧАНИЕ ДЛЯ НЕ БОГОСЛОВОВ

Несторианство — ересь V в. Она утверждала раздельное и параллельное функционирование в Богочеловеке-Христе Его двух природ: Божеской и человеческой.

Мы — православные различаем две природы в Спасителе, но не разрываем их в их действии и проявлениях. Христос всегда и во всем — богочеловечен. Един в своем личном (= «ипостасном») самосознании при наличности в Нем двух природ — божеской и человеческой, объединенных (как?) непостижимо для разума.

Несторианское миропонимание господствует в наши дни. Оно психологически выражается в легкомысленном отделении: религии от жизни, Церкви от государства, культуры и школы от Церкви. Через это весь великий исторический процесс развития и человеческой истории, и культуры лишается его религиозной души и вечного смысла. А религии отводится отдельная субъективная область внежизненного благочестия. Человек обрекается внутренне жить в двух разных и чуждых один другому планах — небесном и земном. Это и есть неосознанная ересь несторианская на практике.

Монофизитство — ересь, идущая тоже от V в. Она признает только «одну природу» во Христе — Божескую, полагая, что Богочеловек сложился «из двух природ». Но с момента Их соединения человеческая природа «поглощена» природой Божественной.

Эта ересь потрясла Византийскую империю, оторвала от эллинского ядра обширные области восточных народностей: армян,

коптов (Египет), эфиопов (Абиссиния), сирийцев (Персия — Месопотамия), остающихся в ереси и до настоящего времени.

Духом этой ереси без сознательного умысла заражены многие православные, относящиеся с религиозным отрицанием ко всей земной жизни (в плоти, экономике, культуре, обществе и государстве) как к царству греха. Это широко разлитый соблазн «оскопленного» христианства, отдающего без боя в руки антихриста все поле исторической жизни человечества под благовидным предлогом — «не марать рук о дела мира сего». Гениальным чутьем Достоевский указал на присутствие в нашем русском православии этой мрачной ереси в лице монаха Ферапонта, противопоставленного им светлomu лику православного старца Зосимы.

Итак, еретичны по-своему каждый из двух уклонов нашего благочестия: мирянский — несторианствующий и монашеский — монофизитствующий.

6. Антирелигиозный и антихристианский «секуляризм» новых веков властно занял командующую позицию в этом вопросе и легко прогнал со сцены слабо вооруженную христианскую иерархию, и западную, и восточную. И что всего обиднее — плоскому секуляризму удалось при этом снабдить без сопротивления *близоруких богословов чуждым им по существу* и еретическим флажком будто бы бесспорного «принципа отделения Церкви от государства».

7. Но, признавая союз Церкви с *христианским* государством принципиальной нормой, которой мы — церковники сейчас лишены, ибо изгнаны из государства, мы не должны быть мечтателями и механическими реставраторами. Мы должны трезво считаться с этой грустной для нас действительностью, не хоронить преждевременно своего идеала и уметь активно жить и действовать в этой современной обстановке торжествующего государственного и культурного лайцизма. Мы не можем быть ни подпольными заговорщиками — революционерами против существующего строя,

ни бессознательными и равнодушными предателями теократических задач Церкви. В данной обстановке, *rebus sic stantibus*, мы не должны слагать нашего духовного оружия. Мы — *ecclesia militans* (греч.+лат. — служители церкви. — *Ред.*) за спасение мира сего через неустанную и всеохватывающую его *христианизацию*, за его *оцерковление*, словом, мы должны теперь повторить в более сложных условиях уже раз одержанную победу Церкви над враждебной ей языческой Римской империей.

8. Безбожная, антихристианская культура, презирая Церковь, спокойно строит свою антихристову башню до небес. Кто и с какой поры освободил христиан от войны с антихристом, чтобы равнодушно помогать этому антихристову делу «града диавола» нашей слепотой и попустительством? Какое писание, какой пророк или собор? Пусть по тайной воле Промысла суждено быть Церкви искушаемой этим изнеможением и поражением в первом, измеряемом тысячелетиями, туре борьбы с князем мира сего. Но *сама борьба неотменима* и должна продолжаться *по-новому*, новыми методами и средствами. Христиане не могут быть изменниками своему *теократически-тоталитарному идеалу*.

9. Но в рамках фактического разделения Церкви и государства борьба за этот идеал *идет не извне*, не под протекцией государства, его законов и даже силы и оружия, а *изнутри*, путями *молекулярного оздоровления и духовного преобразования* всех функций жизни.

10. Для такой *новой, для нас непривычной* миссии и ответственности за судьбы Церкви мы все — и иерархия, и миряне — должны радикально *перестроиться* и в мыслях, и в действиях.

11. Должны сознать, что теперь уже нельзя думать, что привилегированная в государстве иерархия за нас сделает все. Привилегии у нее отняты. Наоборот, что мы сами, и именно *преимущественно миряне*, а не иерархия, сделаем все возможное, чтобы Церковь не извне, а *изнутри* нас и при нашем содействии проникла *во все поры и во всю ткань жизни* всего народа.

12. Это достижимо лишь при напряженной и *тотальной организованности*. Этой организованностью в союзы и братства, по профессиям, по задачам, по всевозможным признакам мы — члены Церкви, с ее благословения и при ее духовном контроле, должны пронизать весь комплекс жизни политической, культурной, бытовой, всяческой. Входя во все ее комбинации, наряду с лицами безрелигиозными и даже прямо христианству враждебными, мы не терялись бы в одиночестве, а проводили бы церковное влияние во *все молекулы ткани жизни общественной*, опираясь на свои союзы и братства и избавляя тем наших отцов духовных и вообще всю иерархию от прямой политической борьбы и некоторых ее форм, несовместимых со священным саном.

13. Лишь на этих путях напряженной *самоорганизованности* церковные люди, в союзах друг с другом, а не с лаическим государством, в *союзах с обществом, а не с властями*, могут надеяться не номинально, а реально созидать христианские ценности и молекулярно вводить их во все ткани общей жизни; не штемпелевать только номинально формы жизни «христианскими», но *на деле их христианизовать*. Каждый из нас должен быть активным братчиком не в одном, а в нескольких братствах разного характера и разных объемов. Это и есть путь *молекулярного* оцерковления жизни, *модерная форма православной теократии*, выход из еретической монофизитской позиции *внежизненного*, одного только культового благочестия.

14. Трагичен ли путь Церкви в этих новейших условиях вне-религиозной культуры и лаической государственности? Ничуть. Он только пока драматичен из-за нашей церковной неподготовленности. Задремав в тысячелетиях на мирном ложе протектората христианской государственности, мы непредусмотрительно оказались выброшенными на холод бесприютности. Но «приют», и самый подлинный, нашелся: не в двусмысленных объятиях изменника государства, а в искренне и любовно открытых «покоях» *верующего общества*, сознательного (пусть даже и) *меньшинства*

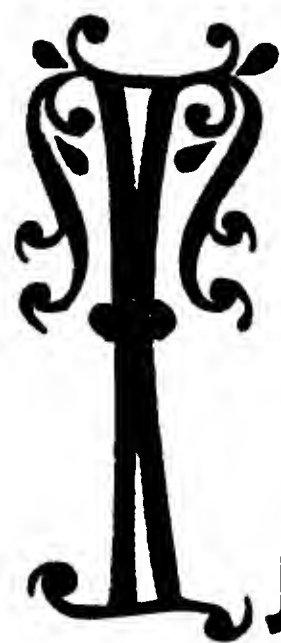
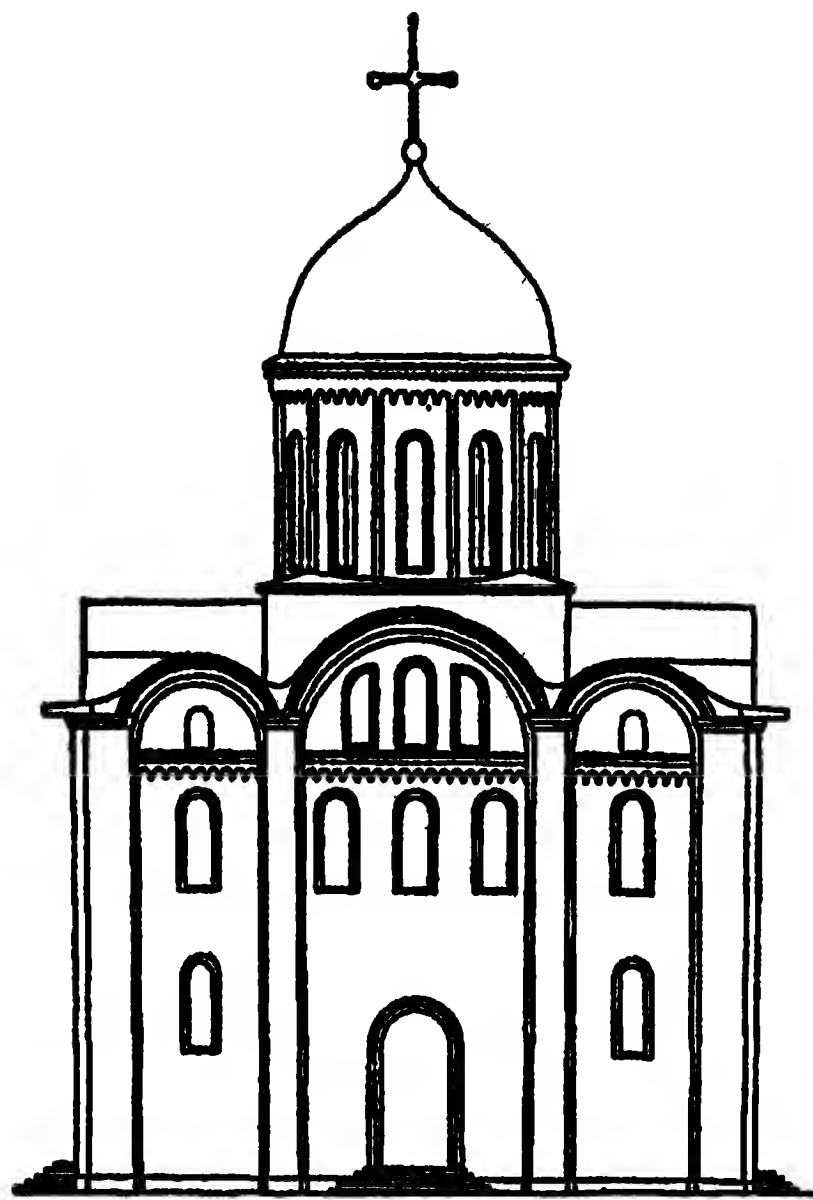
нации-народа. Церковь потеряла обманчивое статистическое большинство — в 100 миллионов, но оперлась если и на 10 только миллионов, зато не мертвых, а живых душ. Вес ее перестал быть «дутым» и слабым, а стал *подлинным*, реальным. Повысилась наша забота об его сохранении. Тем спасительнее для нас, тем активнее долг наш уйти от кошмара «мертвых душ».

15. Обновленная и преображенная теократия, *союз* не с «казенной» холодной государственностью, а с *сердцем народа* («золото, золото — сердце народное!..») в усовершенствованных, всепроникающих и всеохватывающих связях свободной, *братской организованности* — вот широкий, дух захватывающий путь для всех живых христианских душ ближайших русских поколений. «Не надейтесь на князи, на сыны человеческие, в них же несть спасения!» (Пс 145, 3). Делайте все сами, никого не ждите, никто за вас вашей роли не выполнит. Берегите Церковь, духовно питайтесь от нее и стройте Царствие Божие на земле. Не пустыми словами обличения антихристово града, а делами *собственного* строительства, *на тех же местах* в мире сем, — своего, сначала как бы невидимого, града Божия. Отбивайте пядь за пядью, камешек за камешком это тысячелетнее строительство у антихристиан. На законном основании *равноправных членов* (в этом равноправии благословенная сторона демократии). Занимайте всюду все общественные позиции и боритесь там в порядке свободного состязания партий и групп за перестройку всех форм общественности *в духе*, благоприятном для Царства Божия.

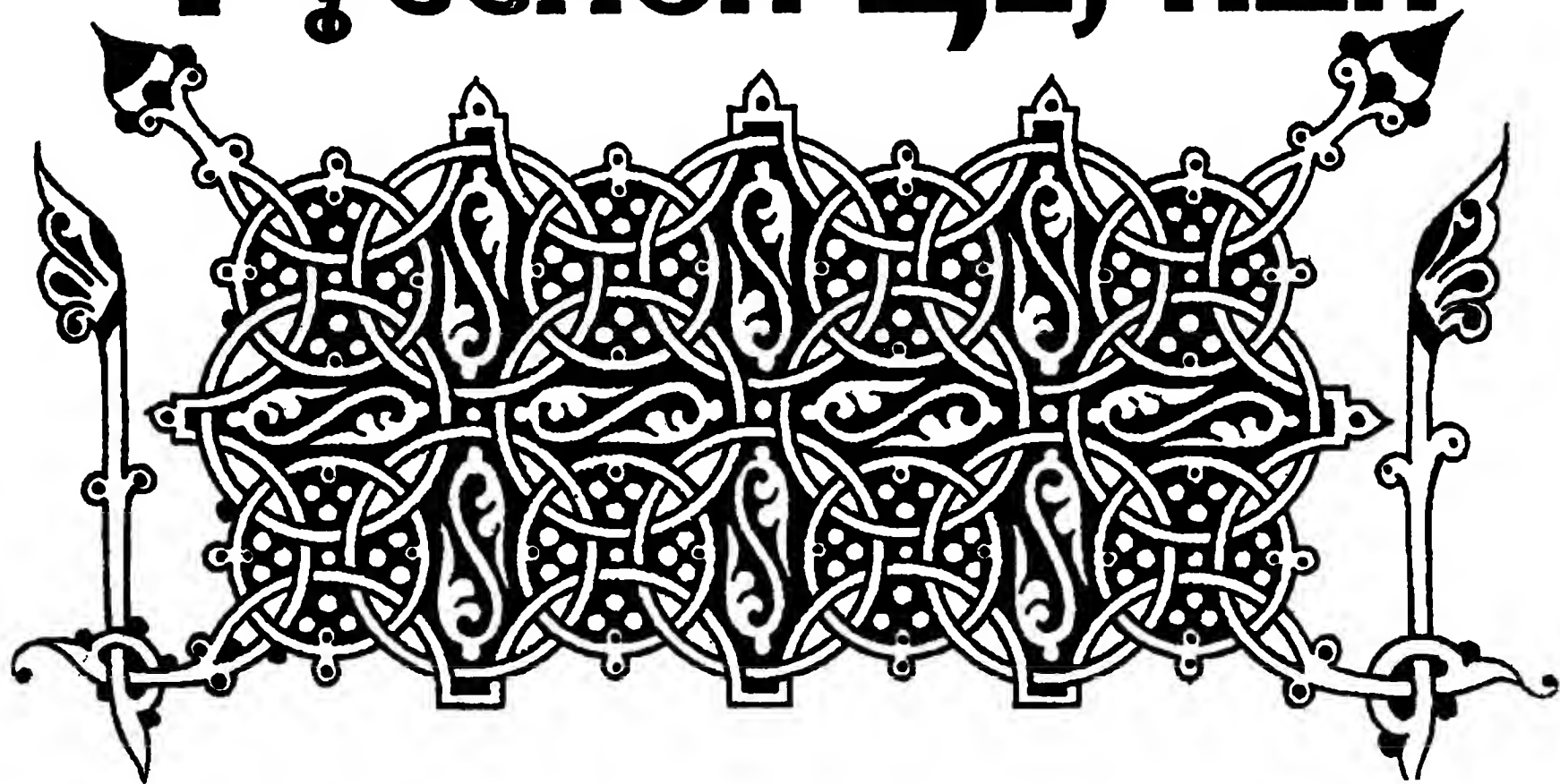
16. В таком генеральном масштабе это дело мобилизации и организации *мирянской энергии* на службу Царству Божию «в роде сем прелюбодейном и грешном» (Мк 8, 38), дело, запущенное в веках по недосмотру и *непадению христиан*, может представляться чем-то новым и даже неправославным. Вот потому-то и нужно в нем, при всей неизбежной инициативности мирянских «низов», пропорционально твердое руководство иерархических «верхов». Ну-

жен *просвещенный* широкий, но зоркий *контроль* сверху до низов иерархии и священства.

17. Одно только ясно, что в величайшем из вопросов «Церковь и государство», «Церковь и политика», «Церковь и культура», «Церковь и социальный вопрос» и т. д. ответственная инициативная, исполнительная и творческая роль принадлежит *массе мирских христиан*, на то и погруженных в гущу жизни, чтобы ее посылно христианизовать, а не быть ею «заеденной». У священства, прикованного к алтарю, нет ни сил, ни возможности делать *прямо* это дело. Дело иерархии — принципиально *направлять его, контролировать его, контролировать и судить*.



ДРУДЫ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ





РУССКОЕ ХРИСТИАНСТВО¹

Божественное Откровение не есть механический диктат с неба человеку «неизреченных» Божиих слов. Апостол Павел поведал нам, что он удостоился быть восхищенным в рай и слышал там «неизреченные глаголы — árрэта рэмата», но их нельзя сказать человеку прямо (2 Кор 12, 4). Божественные глаголы по внушению духа Божия с разной степенью ясности и совершенства воспринимаются и пророками, и всякой верующей душой. Они разнообразно воплощаются в слове устном и письменном, равно как и в религиозных установлениях. Субъективная призма человеческого духа, различно преломляющая вдохновения Святого Духа в разных лицах, в разных народах и в разные времена, придает Божественному Откровению человеческую плоть и кровь. Богодухновенное разумение людьми Божественного Откровения включает в себя при этом неизбежно некоторые относительные черты, связанные с языком, культурой, национальностью, физической символикой. Так получаются разные типы понимания и переживания христианства: христианство эллинское, римское, восточное, западное. В таком порядке есть и русское христианство. И это законно и нормально. Это ценное сокровище веры, а не какой-то внешний нарост и шлак, подлежащий тщательному устранению с ядра чистого Божественного Откровения. В кон-

¹ Настоящая статья была впервые опубликована в парижском журнале «Путь», № 51 (май—октябрь 1936 г.). Печатается по тексту второй публикации в «Записках русской академической группы в США». Т. XXII. Нью-Йорк, 1989.

кретности нам не дано обладать абсолютно божественной формой истины. Конкретно нам дана только «богочеловеческая» ее форма, так сказать, «абсолютно-относительная». Для христианина это не парадокс, а священная антиномия халкидонского догмата, спасающего нас от противоположных ересей — несторианства (неверующего фольклора) и монофизитства (псевдохристианского спиритуализма).

Конечно, в этих вопросах есть некая ощутимая грань, за пределами коей уже начинается собственная область позитивистического фольклора. Но верующему взору открывается и другая духовная грань, за которой относительные фольклористические факты становятся символами и отражениями истины и сил божественных. «Слово Божие» звучало и звучит не только на еврейском и греческом, но и на латинском, и германском, и славянском, и на всех языках мира, калейдоскопически преломляя в них и в душах разных культур тайны Откровения.

Когда мне задают вопрос, есть ли у русского народа и у Русской Церкви свое характерное переживание и понимание христианства, не задумываясь отвечаю: конечно, есть. И не только как фольклористический курьез или уклонение от вселенской истины Церкви, а именно как обогащение вселенской истины своеобразным опытом.

Попытаюсь указать несколько характерных черт русского христианства, не осложняя дела никакой подробной аргументацией, которой я располагаю.

Русский расовый и национальный темперамент, как и у других народов, конечно, является продуктом очень долгой истории. Он сложился еще в доисторическое время. Уже на заре русской истории, в VIII и IX вв., еще до крещения русского народа, в отрывочных сообщениях о его характере у византийских и арабских писателей мы замечаем присутствие в наших полуславянских, полунорманнских, полуфинских и полутюркских предках любви

и склонности к двум противоположным крайностям, известную всем из русской литературы трагическую «широту» русского характера, которая пугала самого Достоевского. «Широк русский человек, я бы его сузил», — писал он¹. Это — стихийность и страстность, не сдерживаемая достаточной волей и дисциплиной. Вероятно, тут дело не в одной пресловутой «славянской душе», но в своеобразной смеси ее с душой тюркской и финской. Как бы то ни было, такой народ при встрече с христианством не мог отнестись к нему слишком умеренно и сдержанно. Не мог быть, по образному положению Апокалипсиса, «ни холоден, ни горяч» (3, 15—16). Он отнесся к христианству с горячей ревностью, сначала с насмешками и ненавистью, как к некоему безумию — «юродству» (при буйном князе Святославе, IX в.), а потом с энтузиазмом самоотречения (при создании Киево-Печерского монастыря в XI в.), как к радостному, аскетическому завоеванию Иерусалима Небесного.

Необузданный язычник-дикарь, стихийно и безвольно отдававшийся оргиастическому пьянству и распутству, потрясен был до глубины души, что есть иной идеал, почти бесплотной, почти ангельской жизни, и есть люди-герои, которые так могут жить. С какой-то иранской, дуалистической остротой древнерусский человек почувствовал звериность и грязь своей жизни в плоти и потянулся к светлой, чистой, освобождающей его от плотской грязи жизни небесной, «равноангельской», т. е. к жизни аскетической, монашеской. Новообращенный, еще вчерашний язычник, как показывает летопись Киево-Печерского монастыря, предался самым смелым аскетическим подвигам: зарыванию себя в землю по горло, едению только сырой земли, затвору в темной и сырой

¹ В романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» (слова Дмитрия Карамазова — глава «Исповедь горячего сердца. В стихах»). — *Ред.*

пещере под землей, отдаче своего тела на съедение болотным комарам и т. п. Это было, конечно, героическое меньшинство новообращенных христиан. Но вся остальная масса людей, живших в мирской обстановке, восхищенно преклонилась перед этими героями Христовой веры. Признала их как бы единственными настоящими христианами, как бы искупителями всех мирян с их грешной, мирской, языческой жизнью, не могущей привести к спасению. Отцам духовным приходилось утешать и удерживать их духовных детей в их мирском состоянии. Те порывались все бросить и стать монахами. Дело князя, служба государству и обществу, торговля, хозяйство — все мирское казалось им препятствием к спасению души. По крайней мере, перед смертью русские благочестивые люди спешили принять монашеский постриг, чтобы предстать пред небесным Судией «настоящими христианами». Христианство было понято как аскеза в форме отречения от мира, монашество. Это — несение Креста Христова. Это — приводящее в рай «мученичество».

Характерное для всего восточного христианства крепкое воспоминание о первохристианском периоде мученичества за Христа нашло в славянской и русской душе особый чувствительный отклик. Евангельский греческий язык (Деян 1, 8) и римское право обозначали верность Евангелию как «марейрион — свидетельство». Славянина задело за живое в этих «свидетелях» их физическое страдание — «мука». Славянин отметил своим словом сентиментальный момент: перенесение истязания, пыток, муки. Страдающий Христос предстал русскому сердцу как Первый Мученик. Все последователи Его тоже должны быть мучениками по плоти, самоистязателями, аскетами. Аскетический устав и культ, елико возможно, переносится из монастыря в семейную, домашнюю, частную жизнь, хотя бы символически. Стиль монастырского благочестия, как некое благоухание среди смрадной житейской суеты, по возможности сообщается всем сторонам домашнего

обихода. С молитвой вставать и ложиться, начинать и кончать всякое дело, пищу и питье — так создался «Домострой», устав жизни семейной в духе устава жизни монастырской.

Но дом и семья есть все-таки слишком мирское, слишком грешное место, чтобы мочь тут вознестись душой на небо. Настоящее небо на земле — это монастырь, где все — молитва, все — богослужение, все — благолепие и красота духовная. Душа жаждет этой святой «субботы», чтобы сколько-нибудь отдохнуть от саднящей боли грехов и житейских попечений. В монастырь, в монастырь! На день, на неделю, больше!.. Там говение, исповедь, причастие, духовная баня, омывающая от грязи житейской. Кто раз вкусил этой сладости, кто побывал «в гостях у Бога», тому соблазнительно длить это наслаждение или повторять его.

Тут мы встречаемся с другим вариантом того же аскетического благочестия — со странничеством по монастырям и по святым местам. Оно так понравилось новокрещеным русским людям, что уже в XI в. мы видим их, толпами идущих по монастырям Афона, Греции и Палестины. В XII в. русские иерархи издали даже ограничительные и запретительные правила против злоупотребления странничеством: так много людей отрывалось от работы в ущерб государству и народному хозяйству. Но с ростом собственных русских монастырей паломничество непрерывно росло. Во все времена года, но преимущественно весной и летом, толпы богомольцев в тысячи и десятки тысяч переливались от Карпатских гор, от Лавры Почаевской, через Лавру Киево-Печерскую и Московскую — Троице-Сергиевскую до Соловецкого монастыря на Белом море и обратно. Некоторые и в других направлениях пересекали Русь, поперек, от западного Псково-Печерского монастыря до мощей святителя Иннокентия в Иркутске у Байкальского озера. В то время как светски настроенные русские интеллигенты знали только одно направление для своих путешествий — на Запад: в Германию, Швейцарию,

Италию и почти не видали христианского библейского Востока, простонародная мужицкая масса от 15 до 30 тысяч человек ежегодно обходила святыя места: Царьград, Афон, Палестину, Синай, г. Бари с мощами св. Николая Чудотворца. Все это устраивалось Русской Церковной Миссией и Императорским Палестинским Обществом чрезвычайно дешево и удобно. И сейчас еще, когда из-за железной цепи большевизма, сковывающей русский народ, ни одна народная душа не может вырваться на волю и подышать свободным воздухом святых мест Палестины, там, в осиротевших русских зданиях, печально доживают свой век сотни застрявших еще со времени войны старых русских паломников, преимущественно женщин.

К массе монастырских богомольцев примыкала еще целая странствующая армия сборщиков на построение храмов, сборщиков-монахов в пользу самих монастырей и толпы нищей братии, распевавшей духовные стихи. Получалась так называемая «бродячая Русь», в которую вливался и элемент нерелигиозный, элемент чистых бродяг. Конечно, все это — наследие доисторического кочевнического брожения племен по широкой русской равнине, оставшееся в русской крови и преобразившееся в русской душе в мечтательность и искательство «нового града», Иерусалима, сходящего свыше. Свойственное восточному христианству, сохранившееся от апостольского века ожидание конца истории со вторым пришествием Сына Человеческого нашло в этом «странническом» русском сердце наилучший отклик. Если кто-нибудь из христианских наций так сочувственно и так радостно воспринял апостольское слово «мы не имеем здесь пребывающего града, но грядущего взыскуем» (Евр 13, 14), так это русские. Можно бы привести много фактов в этом духе из области и церковной, и сектантской русской религиозности. И даже внецерковная интеллигентская русская идеология полна этим порывом к катастрофическому концу истории и встречи какого-то нового мира.

Характерно, что доисторическая антропология находит следы двух катастрофических исчезновений на русской равнине когда-то живших на ней рас. В безжалостном разрушении большевиками исторического, духовного наследия русской культуры как будто отражается эта привычка к катастрофам. Нигде, особенно на Западе, христианская эсхатология так не близка, так не свойственна христианскому благочестию, как в России. Бартианство в сравнении с русским эсхатологизмом представляется какой-то запоздалой и надуманной концепцией. Легкое воспарение над тяжкой инерцией исторического позитивизма — это черта наиболее архаическая, первохристианская в русской религиозности. Русские — это современные фессалоникийцы, дети Павла.

Не в одном только монастыре и странничестве русский человек ищет возвышения души к Богу. Ближе всего для него это приходской храм — Церковь. Это самый доступный путь к небу. Это — кусочек неба. Самая наружность храма сравнительно с жилищем русского крестьянина уже говорит о себе. Среди деревянных, темных, покрытых соломой, часто жалких хижин, напоминающих жилища первобытных людей, сияет белизной обыкновенно каменный, выбеленный, высокий, по возможности затейливой архитектуры, с высокими куполами и золочеными крестами храм, с несущимися с его колоколен большею частью веселыми звонами и трезвонами. Один взгляд, брошенный крестьянином на свою Церковь, уже подымает его дух и освобождает от «власти темной земли», рыться в которой он обречен всю жизнь. Обыкновенно он при этом снимает шапку и крестится. Там, в Церкви, все отлично от обыденного. Там свет, сияние, позолота, серебро, парча, ценные камни, множество лампад, свеч, паникадил. Там все не похоже на светскую роскошь. Там нет кружев, нет цветов — это слишком мирское. Там только особые «священные» материи, «священные» рисунки и краски, «священные» запахи, «священные» напевы и голоса. Чтобы ничто не напоминало о земном. Русский человек

страдает в Церкви от бедности, от недостатка икон. Его удовлетворяет только Церковь, расписанная целиком стенной живописью и увешанная иконами, не говоря об иконостасе. Он хочет, чтобы каждая точка церковных стен говорила о небе. Он хочет быть сплошь окруженным херувимами, серафимами, всеми небесными силами, патриархами, пророками, апостолами, мучениками и всеми святыми. Русский человек не любит в одиночестве подходить к Богу. Это ему кажется ложным героизмом и гордостью. Наглядно окруженный ликами святых, он радостно чувствует, как много у него «родственников по плоти» на небе, как он может не отчаиваться в спасении и дерзать в их «человеческом» окружении быть «в гостях у Бога». Русский человек мыслит не отвлеченно, а образами, пластически. Он художник, эстет и в религии. Икона в его глазах приобрела особое значение — легчайшего пути сделать невидимую Церковь видимой. И неудивительно, что восточно-греческая икона, сама по себе высокое создание искусства, именно в России, в русских школах — новгородской и московской (XIV—XV вв.) и даже строгановской (XVII в.) — достигла такого совершенства и высоты, которые являются пока предельными в иконографии. К высокому византийскому наследию древняя Русь прибавила еще стиль и тончайшую технику искусств китайского и персидского, переданных русским «изографам» через посредство придворных мастеров ханов русской Золотой Орды. Получилось творческое достижение, мистические чары русской иконы, «богословие в красках», по выражению князя Е. Н. Трубецкого.

Как славянин, природный художник и певец, русский человек вложил в свое церковное пение столько искусства и силы, что, подобно иконе, и свое церковное пение как в творчестве, так и в исполнении, несомненно, поставил на первое место в мире. Моществом и гигантским звуком своих колоколов он также превзошел всех. В красоте и благолепии богослужебных церемоний нет равного русскому стилю. В храмовом, в культовом благочестии

у русского человека, несомненно, максимум его пафоса. Частицу этой храмовой божественной красоты он старается перенести в свой дом. В древней России почти каждый зажиточный человек имел свою «домовую церковь». Каждый крестьянин имеет свой «красный¹ угол», наполненный иконами. Всякий входящий в дом сначала сделает три поклона с крестным знамением иконам, и лишь после этого по-светски здоровается с хозяином.

Церковь со всеми чарами ее красоты была в течение тысячелетия святейшим и греющим, животворящим солнцем среди бедной, унылой, особенно в долгие снежные зимы и дождливые осени, северной русской деревни. Не более столетия прошло, как народная душа стала систематически питаться школой, книгой, зрелищем и некоторыми искусствами! 1000 лет единственным светом, радостью и всей решительно культурой для русского народа была его Церковь. За это он и любит ее. Она была почти на его родном языке и потому была для народа школой знания, богословского в частности. Церкви, дававшие латинскую библию и латинскую литературу, должны были тратить особые усилия на катихизическое обучение народов. Русский народ учился непосредственно из церковных чтений и богослужебных песнопений. И самый литературный язык его все время держался в близости от языка Церкви.

Каким историческим невежеством и какой клеветой звучат утверждения (агента большевиков) Dr.'а I. Necker'a, будто Русская Церковь совсем не учила народ христианству²! Кто же создал этот «христианский народ», названный Достоевским «богоносцем»?

Вложив столько своей души в культовое благочестие, русский человек не мог быть невнимательным и безразличным, когда в

¹ По-церковнославянски и по-древнерусски это значит «прекрасный», парадный.

² Christendom (Oxford), June, 1934. P. 100.

XVII в. правительство царя Алексея Михайловича и Патриарх Никон нетактично приступили к исправлениям богослужебных книг и обрядов. Лучшие, наиболее ревностные, огненные в своем благочестии души тогда отпали от официальной Церкви и породили прискорбный для России раскол старообрядчества. Во всей истории христианства никогда и нигде не наблюдалось подобного явления раскола из-за обрядов. Ни в церквях высокого уровня просвещения, ни низкого, как в некоторых еретических церквях Востока. Что же это, позор Русской Церкви, низшая языческая форма христианства? Ничуть. Это просто несравнимая, математически не соизмеримая форма переживания христианского откровения, особый мистицизм, который не знают другие народы. С самого начала русского христианства мы наблюдаем у русских необычайную, мелочную, суеверную приверженность к раз принятому литургическому слововыражению или обряду. Наши учителя — греки многое передали нам, и мы покорно восприняли, например, в сущности чуждую нам острую вражду к латинству, но «обрядоверию» научить нас не могли, потому что сами они в сравнении с нами в этом отношении и были, и остаются большими либералами. Русским паломникам на православный Восток греческое отношение к храмовой святыне представляется просто небрежностью и грехом.

Русские оказались особенно чувствительными к тому общеизвестному религиозно-психологическому факту, что всякого рода предметы, слова, формы и традиции, принятые в церковном употреблении, приобретают от соприкосновения с абсолютной, божественной сущностью Церкви особо священное значение, вызывают к себе у верующих особую благоговейную осторожность. Все (даже мелочи физические — металл, материи, рисунки), попадающее в церковное употребление, приобретает налет вечности, так сказать, «этернизируется». Как растения и цветы, брошенные в горячий источник Карлсбада «Sprudel»,

петрифицируются, окаменевают. Теоретически мы в этом явлении рационально сталкиваемся с величайшей, непостижимой антиномической проблемой философии, догматики и мистики: как Бесконечное соприкасается с конечным, Бог — с тварью? Это — проблема, типично разделяющая умонастроение Востока и Запада, как показала последняя гениальная вспышка эллинской метафизики в XIV в., во время так называемых исихастических споров. Запад остался с Фомой Аквинским и его учеником Варлаамом Калабрийским, а Восток — с Григорием Паламой, архиепископом Фессалоникийским. Последний был также канонизирован за свой метафизический подвиг. Русский религиозный опыт оказался наиболее решительным и адекватным оправданием исихастического богословия. Если, по богословию Григория Паламы, Бог в своей чистой Сущности не вмещается в лицах и вещах тварных, то в своих «энергиях», т. е. действенных актах, он реально и существенно им сообщается и присутствует в них. А вещи и лица, в благодатном, аскетическом подвиге удостоившиеся этого обитания в них Бога, сами через это «обоживаются» (теозис). Церковь есть сокровищница бесчисленных «энергий» Божиих, «обóженных» объектов: пророки, святые, таинства, слова Священного Писания и церковных молитв, самые имена Божии, чудеса, чудотворные иконы и мощи, все освященные предметы — все это сосуды Самого Божества. Ни один из народов, крещенных греками, кроме русских, не воспринял с такой силой этого как бы физически ощутимого присутствия Бога в тварных, материальных, но благодатно преображенных церковным освящением вещах. Русский в храме, прикасаясь к каждой точке, ощущает как бы бегущие повсюду электрические токи Божественной силы и святости. Он как бы физически сотрясается ими. Для него немыслимая дерзость и тупость, зайдя в алтарь, хотя бы на минуту положить свой зонтик на престол, как это делают в Греции, или встать на престол ногами, что-

бы обтереть пыль с подсвечников, как это делают повсюду в римско-католических церквях. Сама русская правительственная иерархия делала в этом отношении роковые ошибки, ибо сама в сильной степени отравлялась западным рационализмом через свои школьные учебники, заимствованные у Запада. Так было в XVII в., когда создался печальный раскол старообрядчества. Так было и недавно, на наших глазах в 1912—1913 гг., когда группа русских афонских монахов, продолжая в точности традицию исихастов, объявила, что «имя Божие и есть Сам Бог». По недостатку образования и из полемического задора они, как и старообрядцы XVII в., огрубляли понимание этого тезиса. Это дало повод русской церковной власти одержать над ними легкую внешнюю победу. Свободное, неофициальное русское богословие встало на защиту этих так называемых «имяславцев». Известный русский религиозный философ Вл. Соловьев в этом курсе восточной мысли употреблял термин «богоматериализм». Не будем пугать западную мысль этим причудливым термином, но скажем так, что русскому благочестию присуще особо острое ощущение Бога и материи. Но это не имеет ничего общего с пантеизмом. Как раз наоборот, это исключает всякий пантеизм, всякую физическую, автоматическую «повсюдность» (*ubiquitas*) Божества. Божественные «энергии» обитают лишь в душах и вещах благодатствованных. Все же прочие предметы или души, не достигшие путем подвига или церковного освящения благодатствования, часто не нейтральны, а наоборот, служат сосудами антибожеской, нечистой силы, орудиями злых духов. Это не Пан-тейсмос как данное, а Пан-эн-тейсмос как должное. Это задание для христиан и для Церкви, чтобы собрать «все-в-Боге» и уготовать подвигом благочестия пути вселения «Бога-во-все» (1 Кор 15, 28). В этом живом ощущении обитания Бога в земной святыне — корень русского обрядоверия, «старообрядчества», а не в элементарном невежестве или языческом суеверии, как это

рисуеться людям безрелигиозным. Недостаток научного образования, конечно, запутал обрядовый спор в XVII в., но существо его состояло не в грамматических или археологических спорах, а в мистике и теургичности русского культового благочестия. Прикосновение к раз установившимся формам богослужения было до нестерпимости болезненно, ощущалось русскими как профанация святыни.

Русские христиане, жаждавшие всей душой свести Иерусалим Небесный на землю, чтобы вся жизнь земная — в добывании хлеба насущного, в пище и в питии, в строении дома, семьи, хозяйства, государства — была освящена молитвами и благословениями Церкви, постепенно в устройении всей земли своей, в создании на ней большого государственного тела, сплошь покрытого храмами с множеством крестов на их куполах (храм немыслим без сияющего как бы в небе креста на его верхушке), увидели воплощение царства Христова на земле и называли свою землю «Святой Русью». Количество святынь, число святых, чудотворных икон, мощей, чудес подвижников, богоугодных людей рисовалось русским все возрастающим и накапливающимся на Святой Руси, так что все камни и все дерево ее зданий становились освященными, обмоленными, благодатно преображенными среди остального, менее священного, более нечистого, в ритуальном небрежении погибающего мира.

Как же на почве такой религиозной психологии, как бы возвращающей нас к мистике ветхозаветной ритуальной левитской чистоты, переживаются русской душой основные догматы христианства: отношение ее к Спасителю Нашему, Господу Иисусу Христу, евангельское сознание Богосыновства, благодать и свобода и первейшие «царские» заповеди о любви к Богу и ближнему?

Прежде всего примечательный факт. Греческое богословское созерцание Св. Софии как особого образа второй ипостаси Святой Троицы нашло свое литургическое воплощение в посвя-

щении имени св. Софии нескольких кафедральных храмов. По подражанию грекам, появились и на Руси храмы св. Софии. Но богослужebное празднование им было приурочено к праздникам в честь Пресвятой Богородицы, и св. София истолкована была отчасти, и в иконоборческой трактовке, как образ Богоматери. Количество чудотворных и чтимых икон Богоматери исчисляется в России многими десятками, а богородичных храмов — тысячами. Любимыми службами и акафистами у русского народа являются преимущественно богородичные службы. Свои столичные национальные соборы русские посвящали Пресвятой Богородице: Киевский — Десятинный, Владимирский и Московский — Успенские, Санкт-Петербургский — Казанский. Что это: забвение Христа, искажение догматики? Ничуть. Это только своеобразное преломление догмата искупления в национальном духе.

Русскому сознанию совершенно не свойственно исторически-идиллическое отношение к евангельскому прошлому. Ни Ренан, ни Штраус, ни одна позитивистическая германская «*Leben-Jesu*» не могли бы родиться в русской голове. Созерцание от прошлого устремлено к грядущему. Для нас Христос грядет в славе судить живых и мертвых. У русских принят греческий иконный образ «Пантократора» — «Господа Вседержителя», Христа, Царя и Судии. Русский не дерзает в своем аскетическом самоосуждении просто предстать пред Праведным Судией. Он ищет заступника. По грешному опыту он знает, что есть одна естественная любовь, которая прощает все, которая милосердна беспредельно, это — любовь матери. И такой своей Матерью и Всемилосердной Матерью всего слабого, грешного рода человеческого русский признает Мать Божию, вместе со страданием за Сына Человеческого принявшую в свою раненую душу (см. Лк 2, 35) всю скорбь людскую. Она сострадательно и любовно покроет «честным своим покровом» несчастного кающегося грешника и этим спасет его на праведном суде Божиим от заслуженного наказа-

ния. Никогда русский не воображает и не изображает на иконах Пресвятую Богородицу одинокой, без младенца, и юной девой. Только на иконах Введения и Благовещения, по необходимости. Он видит ее только как мать с младенцем. Изображает часто зрелой, почти на границе старости, женщиной — «старицей», с бесконечной скорбью на лице за весь род человеческий. В этом смысле материнского заступничества русский и повторяет часто в молитвенном смирении восточную формулу: «Пресвятая Богородица, спаси нас!» И фольклористически наблюдая это, могут сказать, что это не религия Христа, а религия Божией Матери. Разумеется, это неточно и в глубине совсем неверно.

Как и вся Восточная Церковь, русское христианство теоретически совершенно не интересуется мучительным для Запада вопросом о свободе и благодати. Он здесь кажется искусственным, даже как бы не христианским, поставленным как бы языческой гордостью. Вопрос предрешается для русского религиозного сознания психологически как самоочевидный. Восточному сознанию вообще чужда претензия какой бы то ни было личности сводить счеты с Богом, думать о каких-то своих силах и тем более «заслугах». Ему не надо было исканий Августина, мук Лютера и героизма Кальвина, чтобы показать всю глубину откровения Павлова о спасении только благодатью, даром даруемого за веру. Со своим оттенком и на своем психологическом языке русский называет эту благодать «милосердием», «милосердной любовью Божией», выстраданной страданием Первомученика за всех — Господа Иисуса.

Когда русская душа ставится пред вопросом о любви к Богу и ближнему, она опять чувствует опасность согрешить какой-то гордостью. Она почти не смеет помышлять о том, что «именно она» любит Бога. Нет, она сладостно думает, она непоколебимо знает и она бесконечно утешается, проливая потоки слез радости о том, что «мы возлюблены Богом», так что «он и Сына Своего

Единородного дал» за нас (Ин 3, 16), недостойных, грешных, окаянных. «Бог есть любовь» (1 Ин 4, 8) — вот что зачаровало русскую душу в писаниях возлюбленного ученика Христова. Не наша любовь к Богу интересуется ее, а любовь Божия к нам. Она так бесконечна и всемогуща, что и таинственный вопрос о вечных мучениях и диаволе без справки с мнениями Оригена, без еретических раздоров, интимно, эзотерически решается в смысле всеобщего апокатастиса (1 Кор 15, 28), конечного спасения всех в «объятиях Любви Отчей».

Наша любовь к Богу мыслится уже как естественный ответный отклик на этот бесконечный дар любви Божией к нам. А к ближнему? К ближнему тоже не в духе сильного, помогающего слабому, а в духе равно бессильного, грешного, ничтожного, сострадающего страждущему брату. Любовь смиренная и сострадательная.

Здесь мы должны подчеркнуть новую особенность русского религиозного самочувствия. В нем на первом месте стоит не царственная добродетель любви, а добродетель смирения, точь-в-точь как в аскетических руководствах восточных подвижников. И это не потому, что вычитано из них, а это так дано психологически, естественно, и только подкреплено чтением отцов-пустынников. Аскетическое сознание своей нечистоты пред святостью Божией здесь соединено с моральным и онтологическим ничтожеством твари пред Творцом. Простой русский монах говорит мирянину: «Помни, что Бог сделал мир из ничего. Так и ты сознавай до конца, что ты ничто пред Ним. Только тогда Он начнет творить из тебя нечто». Абсолютное смирение — это начало, корень, основание, источник всего христианского пути.

Смирение приводит к другой любимой русской душой добродетели — к терпению в страданиях. Исторические воспоминания русского народа полны памятью о перенесенных страданиях. Что жизнь есть страдание — это очень близко к русскому опыту и

русскому вниманию. Идея сострадания привлекает русское сердце в Евангелии. Христос воспринимается как «закланный Агнец» (Ин 1, 29), как агнец и уничиженных раб Иеговы пророка Исаии (Ис 53), как «зрак раба приемший» (Флп 2, 7). Смирнейший и Кротчайший в страданиях Первомученик: несение креста за Ним, сомученичество Ему и сострадание во имя Христа всем страждущим собратиям есть адекватная русской душе форма любви к ближнему. Это — не деятельная гуманитарная форма филантропии. Это — сочувственное разделение вместе со страдающим братом несомого им креста долготерпения.

Но вместе с тем русское христианство не есть «голгофское христианство», как пытались истолковать его некоторые. Его вершина в исключительно ликующем праздновании Пасхи. Не Голгофе, а Воскресению Христа придает восточная и русская душа в частности решающее значение. Рождество Христово не вызывает еще в ней полной радости. Впереди еще страдания всей жизни и Голгофа. Только с Пасхой приходит безоблачное ликование. Тут русская душа, тоскующая о преображении всего земного в небесное, действительно предощущает это преобразование в необычайном радостном экстазе. Духовное и физическое ликование в эту святую ночь в богослужении и в душах верующих столь необычно, чудесно, что превосходит духовную радость других таинств и одним выдающимся русским иерархом истолковано как именно таинство, как особая благодать. И это толкование понятно русской душе. Гениальный русский писатель Н. В. Гоголь пророчествовал, что еще будет момент, когда Воскресение Христово будет праздноваться в русской земле особенно и чрезвычайно, как нигде в мире.

Не случится ли это вскоре, когда пилатова печать, приложенная III Интернационалом к трехдневному гробу «Святой Руси», бессильно спадет с нее?



БЫЛ ЛИ АПОСТОЛ АНДРЕЙ НА РУСИ?

Русь, как целая государственная народность, крещена святым князем Владимиром. Но это событие имело свои корни в веках предшествующих. Поэтому обратимся в глубь веков, чтобы проследить начальные судьбы распространения христианства на Руси как причину ее позднейшего всеобщего крещения.

Terminus a quo (лат. — исходный пункт. — *Ред.*) наших рассуждений нельзя обозначить с математической точностью, как нельзя указать его и для начала самой «Руси». Одно только было ясно даже для наших предков XI и начала XII в. — что «сде (т. е. в русской земле) не суть апостоли учили», что «телом апостоли не суть сде были»: так говорится в летописной повести об убиении варягов-христиан при Владимире. То же повторяет и преподобный Нестор в своем житии Бориса и Глеба. Тем не менее, в одном из сказаний, входящих в состав «Повести временных лет», редактор его уже проявил тенденцию связать русское христианство с временами апостолов. Назвав нашего первоучителя Мефодия «настольником Андрониковым» (апостол из числа 70-ти), он продолжает: «темже словеньску языку учитель есть Андронийс апостол, в Моравы бо ходил: и апостол Павел учил ту, ту бо есть Илюрик, его же доходил ап. Павел, ту бо беша словени первое. Темже и словеньску языку учитель есть Павел, от него же языка и мы есмо Русь, тем же и нам Руси учитель есть Павел». Если таковы были взгляды русских людей по вопросу об апостольском сеянии на ниве русской до начала XII в. включительно (момент образования «Повести временных

лет»), то, очевидно, лишь после этого времени они приняли ту уверенную форму, какая сообщена им повестью о посещении русской страны апостолом Андреем Первозванным. Повесть эта вставлена в киевском летописном своде среди рассказа о расселении русских славян. При упоминании имени полян речь сразу переходит к описанию «пути из варяг в греки» и наоборот «из грек по Днепру в море варяжское и по тому морю до Рима». «А Днепр втечет», говорится здесь, «в Понетское море, еже море словеть Руское, по нему же учил апостол Ондрей, брат Петров, *яко же реша*». Характерно в последних словах проявление некоторого скепсиса у автора в отношении к передаваемому факту, ввиду чего он и спешит сложить с себя ответственность за его достоверность путем неопределенной ссылки на какой-то источник. Но непосредственно далее затем он или, скорее всего, кто-то другой, его продолжатель, уже смело развивает робко брошенное мнение в целое сказание, наполовину трогательно-поэтическое, наполовину совсем неэстетическое, даже нелепое. Ап. Андрей из приморского малоазийского города Синопа приходит в таврический Корсунь. Здесь он узнает, что близко днепровское устье, и решается пойти чрез него в Рим. Случайно («по приключая Божию») останавливается он на ночлег на отмели под нагорным берегом Днепра на месте будущего Киева. «Заутра встав», он указывает ученикам своим на близлежащие горы, предсказывает об имеющем быть здесь граде великом и церквах многих, поднимается на горы, благословляет их и ставит крест, а затем продолжает путь свой до Новгорода, где дивится банному самоистязанию, о чем и рассказывает по приходе в Рим.

На вопрос об исторической достоверности сказания послужит нам ответом историко-литературная справка о его постепенном развитии. Книга деяний апостольских, распространяясь главным образом об одном только ап. Павле, хранит молчание о судьбе двенадцати. Это обстоятельство дало повод еще в древнехристиан-

ском мире развиться богатой апокрифической литературе различных *πράξεις*, *περίοδοι*, *μαρτύρια* и *θαύματα*, подробно представлявших апостольские труды и подвиги многих из лика 12-ти и 70-ти. Целый цикл таких сказаний имеет своим предметом проповедь апостолов Петра, Андрея и Матфея в стране антропофагов, или мирмидонян, и в стране варваров. Древность их весьма почтенная. Дело в том, что всеми подобного рода видами апокрифической литературы пользовались, как орудием вкрадчивой пропаганды, многочисленные гностические секты первых веков и впоследствии манихеи. И анализ апокрифических сказаний интересующего нас цикла с этой точки зрения приводит специальных исследователей (Lipsius, Zoega и др.¹) к возможности относить даже их настоящую редакцию ко II в. При таком условии сохранение в них зерна исторической истины легко допустимо. Но вопрос в том: как после выделения из этих апокрифов фантастических излишеств повествования правильно истолковать их крайне загадочную географическую и этническую номенклатуру? Решить его не легко. Сколько-нибудь реальный терминологический элемент апокрифов первой формации в их дальнейшей истории терпел весьма невыгодные для исторической правды изменения. Изобильная еретическая начинка первых апокрифов открывала повод к их усиленной и частой переработке в духе других вероучений (в более раннюю эпоху) и в духе православно-церковном (особенно в V и VI вв.); были и бестенденциозные в догматическом смысле подражания. Примеры показывают, что при этих переделках о правилах исторической точности заботились очень мало, и с собственными именами происходили причудливые метаморфозы. С. Петровский (ор. cit.), разгадывая под руководством авторитетных немцев смысл

¹ Петровский С. Сказания об апостольской проповеди по северо-восточному черноморскому побережью. Одесса, 1898. (Из XX и XXI тт. «Записк. Импер. Одес. общ. истории и древн.»).

относящихся к нашему вопросу апокрифов, приходит к заключению, что они говорят о проповеди ап. Андрея между прочим в теперешних кавказских странах, прилегающих к Черноморью, и даже в землях соседнего приазовского края. Однако решать этот вопрос без данных ориенталистики довольно рискованно. Когда, вооруженный этими средствами, В. В. Болотов в своем посмертном «Экскурсе Е.» («Хр. Чт.», 1901, июнь) коснулся части ученого узора, сотканного русским исследователем, то он безнадежно спутался, если не распался целиком. Оказывается, по соображении с лингвистическими данными коптской и абиссинской легенд, деятельность апостолов Варфоломея и Андрея, вместо мнимого Черноморья, чистейшим образом относится к африканской территории. Пример этот, конечно, не без значения для будущего решения поставленного вопроса.

Параллельно с пространными сказаниями о миссионерских путешествиях апостолов развивались и известия, по форме краткие, в виде списков, или каталогов, отмеченных именами: Ипполита Римского (II в.), Дорофея Тирского (IV в.), Софрония, друга блаженного Иеронима († 375) и Елифания Кипрского († 403). Каталоги эти в сохранившихся редакциях несомненно позднейшего происхождения, чем время жизни их мнимых авторов, и в отношении к известиям о миссионерском уделе, в частности, апостола Андрея восходят к первоначальным апокрифам и их позднейшим церковным переделкам (от X до VIII в.) как к своему источнику. При этом неопределенные апокрифические страны варваров и антропофагов здесь категорически локализируются в Скифии, хотя с склонностью видеть в ней Скифию не европейскую, а азиатскую (прикаспийскую).

Отголосок самостоятельного (неапокрифического) церковного предания хотят видеть у Евсевия. «Когда свв. апостолы и ученики Спасителя Нашего», читаем у него в III.1, «рассеялись по всей вселенной, то Фома, как содержит предание (ὥς ἡ

παράδοσις περιέχει), получил в жребий Парфию, *Андрей* — *Скифию*... Петр, как известно, проповедовал в Понте и Галатии... Это сказано слово в слово (χατὰ λέξιν) у Оригена в третьей части его толкований на Бытие». Данное сочинение Оригена до нас не сохранилось, и в каком объеме и в какой степени приведенная цитата представляет буквальную из него выдержку, исследователи церковной литературы оставляют под вопросом¹. Некоторые усматривают во многих авторитетных рукописях истории Евсевия специальный значок пред словом «Петр» и отсюда заключают, что лишь с известия о Петре начинается цитата из Оригена, а известие об ап. Андрее принадлежит самому Евсевию и современному ему (а не Оригену) церковному преданию. Но древность предания IV в. не настолько глубока, чтобы ее нельзя было объяснить из того же указанного нами источника. Евсевия повторяют: Руфин («как нам передано») и Евхерий Лионский († 449) («как рассказывает история»).

В VIII, IX и последующих столетиях накопившийся веками материал в форме апокрифических и церковных сказаний, кратких известий и посеянных всюду теми и другими местными преданий послужил источником к составлению новых «деяний», «похвал» и «житий» апостолов. Здесь миссионерская деятельность ап. Андрея распадается на целых три проповеднических путешествия, скопированных с путешествий ап. Павла, причем Первозванный апостол уже с полной определенностью проводится через Скифию европейскую и по северному и западному побережью Черного моря проходит до Византии, где поставляет первого епископа для этого города — Стахия. Из повествований последнего рода следует отметить рассказ монаха Елифания², так как в нем есть некоторые элементы, вошедшие впоследствии в русское сказание. Елифаний

¹ Harnack A. «GescL. d. althchr. Litter.» Lpz., 1893. S. 344.

² Migne P. G. T. 120, col. 216.

жил в конце VIII — начале IX в., когда жгучим вопросом современности был вопрос об иконах. Под влиянием этого церковного интереса Епифаний, как и некоторые другие лица того времени, предпринял своего рода учено-археологическое путешествие по прибрежным странам Евксинского Понта с целью изучить местные памятники и предания, касающиеся внешнего богочитания во времена апостолов. Поэтому в своем повествовании об ап. Андрее он тщательно отметил все священные изображения, жертвенники, храмы и кресты, ведущие свое начало, по рассказам местных жителей, от времени проповеди у них названного ученика Христова. Здесь, между прочим, не раз упоминается о «железном жезле с изображением животворящего креста, на который апостол всегда опирался». Неподалеку от Nikei, в Вифинии, «блаженный ап. Андрей, низвергнув гнусную статую Артемиды, поставил там животворящее изображение спасительного Креста». Далее к востоку, в Пафлогонии, «он избрал место молитвы, удобное для устройства жертвенника, и освятил его, воздвигнув знамение животворящего креста». Вот откуда ведут свое начало и крест, и жезл, фигурирующие в двух версиях русского сказания. У монаха Епифания¹ ап. Андрей из кавказских стран, не обходя Меотического залива (Азовское море), через пролив (Керченский) приходит прямо в Воспор (Керчь); отсюда проходит в крымские города Феодосию и Херсонес; далее плывет морем на Синоп и возвращается в Византию. Гораздо смелее выражаются позднейшие греки и шире

¹ Епифаниево повествование почти буквально копируется анонимным автором «Πράξεις καὶ περίοδοι τοῦ ἁγ. καὶ πανευφύμου ἁπ. Ἀνδρέου, ἐυχωμίου συμπλεούμενου» (XI в.?), перефразируется Метафрастом (X в.) и автором грузинского жития ап. Андрея (X в.). Если не Епифаниево повествование, то какой-нибудь из этих или подобный им рассказ мог стать известным составителю русского сказания. Сохранились отрывки очень древнего перевода повести Епифания на славянский язык. См.: В. Г. Васильевский. Журнал Министерства народного просвещения. 1877, ч. 189, с. 166.

представляют себе район миссионерской деятельности ап. Андрея на севере от Черного моря. Никита Давид Пафлагонский (конец IX — начало X в.), известный биограф Патриарха Игнатия, составил ряд риторических похвальных речей в честь апостолов. В похвале ап. Андрею¹ он выражается так: «Получив в удел север, ты обходил Иверов и Сарматов, Тавров и Скифов всякую страну и город, которые лежат на севере Евксинского Понта и которые расположены на его юге» (col. 64). «Итак, обняв благо-вестием все страны севера и всю прибрежную область Понта... он приблизился к оной славной Византии» (col. 68). Под таким углом зрения и терминология древних апокрифов теперь с решительностью применялась к пространствам южной России. Еще у хрониста Иоанна Малалы (VI в.) имя мирмидонян («антропо-фагов» апокрифов) прилагается к болгарам, когда они обитали у Меотики. Для Льва Диякона (X в.) Мирмидония находилась там же, и мирмидоняне уже считались предками руссов, а владения руссов около Азовского моря назывались Мирмидонией. «Во всяком случае», говорит В. Г. Васильевский, «не подлежит ни малейшему сомнению, что в XI в. имя мирмидонян наряду с другими унаследованными от классической древности названиями служило для обозначения русских»². Таким образом, в византийском предании и литературе XI в. существовало очень много данных для составления хождения ап. Андрея по русской земле.

Византии самой нужна была легенда об ап. Андрее в таком полном ее развитии. Нужно было, во-первых, оградить свою

¹ *Migne P. S. T.* 105, col., 53 sqq.

² «Хождение ап. Андрея в стране Мирмидонян». Журнал Министерства народного просвещения. 1877, ч. 188, с. 178 и 175 — 180. Имя мирмидонян, полагают, переносило мысль еще ранних составителей «каталогов» в Скифию, через сближение его с Мирмикионом — колонией, помещавшейся на северной конечности Таврического полуострова. См., например, «Карту европейской Сарматии по Птоломею». Изд. проф. Ю. Кулаковского. Киев, 1899.

независимость от римских притязаний и доказать свою равночестность Риму; во-вторых — обеспечить себе самой господство над всеми по возможности церквами Востока. Как властительные претензии и успехи Рима основывались на том, что Рим есть седалище первоверховного апостола, так точно и Византия, для достижения первой из указанных целей, хотела убедить мир, что она тоже подлинная *sedes apostolica* (лат. — скамья апостола. — *Ред.*), не меньшая, если не большая, римской, потому что основана старшим братом ап. Петра, первым по времени учеником Христовым. У Никиты Пафлагонянина читаем такое обращение к ап. Андрею: «Итак радуйся, первозванный, верховный и начальный из апостолов, по достоинству непосредственно следующий за братом, а по призванию даже старейший, чем он, по вере в Спасителя и по учению изначальный не только для Петра, но и для всех учеников» (col. 77). Легенда утверждала, что ап. Андрей поставил своего ученика и приемника Стахия епископом Византии. Чья-то заботливая голова придумала и поименный список якобы 18-ти преемников Стахия вплоть до исторически известного первого епископа Византии Митрофана (315—325). Для достижения второй цели — обеспечения за собой господства над остальными восточными Церквями — Византия проводила взгляд на ап. Андрея как на апостола всего Востока. Характерен в данном отношении эпизодический рассказ в повествовании монаха Епифания о том, как два брата-апостола разделили власть над вселенной: Петру выпал жребий просвещать западные страны, Андрею — восточные. Отсюда можно заключить, что Византия охотно поддерживала сказания о проповеди ап. Андрея в тех странах, где они существовали (Армения, Грузия), и даже старалась привить подобные предания в странах северных (Моравия, Россия), на которые простиралось ее влияние. О том, что византийцы при случае даже прямо внушали русским верование о проповеди на Руси ап. Андрея, мы имеем документальное свиде-

тельство. Это — письмо к русскому князю Всеволоду Ярославичу, написанное от лица императора Михаила Дуки (1072—1077) его секретарем, знаменитым ученым своего времени Михаилом Пселлом, с целью сватовства за брата императора дочери Всеволода. Один из аргументов к теснейшему союзу двух дворов здесь следующий: «Духовные книги и достоверные истории научают меня, что наши государства оба имеют один некий источник (ἀρχή) и корень, и что одно и то же спасительное слово было распространено в обоих, одни и те же самовидцы божественного таинства и его вестники провозгласили в них слово Евангелия»¹. Понятно, что имеют в виду эти слова.

Итак, Византия дала все, что нужно для создания русского верования о насаждении у нас христианства ап. Андреем. И русское сказание не замедлило явиться. Его внутренние несообразности — путешествие из Крыма в Рим через... Ладогу, принижение апостольского достоинства и т. п. так велики, что обычно ироническая критика Голубинского доходит здесь чуть не до сарказма. Но мы не будем бить лежачего. Постараемся только отыскать возможный ряд идей и материалов, давших начало отдельным составным частям сказания. Прежде всего, автор, должно быть, смутно сознавал пустынное состояние русской страны в начале нашей эры; поэтому он и ведет по ней апостола только мимоходом. Но куда же он мог направить его по великому водному пути, в какой известный пункт древне-христианского мира? От варягов, бывальцев всего света, сочинитель мог слышать, что, как все дороги ведут в Рим, так и из варяжского моря их земляки знают пути к нему. Самое направление апостола в море варяжское как будто имеет связь с преданиями норманнского севера: существует какая-то (неизданная)

¹ Васильевский В. И. Русско-византийские отрывки. Журнал Министерства народного просвещения. 1877, ч. 189, с. 181.

исландская сага об ап. Андрее¹; есть известия и о том, что в древности ап. Андрей считался патроном Шотландии². Влияние варяжских рассказов с вероятностью замечается и в повести о новгородских банях — сюжет, характерный для финско-скандинавского севера. Имеем в виду один рассказ прибалтийского происхождения на ту же тему и в том же стиле. Он занесен неким Дионисием Фабрицием (XVI—XVII вв.) в его «*Livonicae historiae compendiosa series*». Рассказ таков. Существовал некогда близ Дерпта доминиканский монастырь Фалькена. Братия, терпя недостаток в средствах к жизни, решила отправить к папе слезное письмо. В нем «доминиканцы рисуют свою суровую, строгую жизнь относительно пищи, питья и плотоумерщвления. Каждую субботу они умерщвляют плоть свою в страшно истопленных банях, бичуют себя розгами и обдаются холодной водой. Папа удивился и отправил своего посланца самолично узнать дела монастыря. По угощению его ввели в жарко истопленную баню. Когда пришло время париться вениками, нежный итальянец не выдержал: он выскочил из бани, говоря, что такой образ жизни невозможен и неслыхан между людьми. Возвратившись в Рим, он рассказал папе о виденной диковине» (Чтен. в Общ. Нест. Летоп. Кн. I, с. 289). Юмористически нелепая история, очень напоминающая нашу летописную. У русского автора-южанина в рассказе о новгородских банях, очевидно, была и определенная, не особенно высокая цель. Так, прекрасно возвеличив свой родной Киев, он, по русскому обычаю — трунить над всяким, кто не нашей деревни, — решил выставить новгородцев пред апостолом в самом смешном виде. Новгородцы так это и поняли, потому что, в ответ на киевскую редакцию повести, они создали

¹ Васильевский В. Г. *Op. cit.*, с. 68—69.

² Малышевский И. И. Сказание о посещении русской страны св. ап. Андреем / *Тр. Киев. Д. Ак.* 1888. № 6. С. 321.

свою собственную, в которой, не отвергая прославления Киева и умалчивая совершенно о банях, уверяют, что ап. Андрей «во пределы великого сего Новаграда отходит вниз по Волхову и ту жезл свой погрузи мало в землю и оттоле место оно прозвася Грузино» (верстах в 15 от ст. Волхов Николаевской железной дороги; аркачевское поместье). Чудотворный жезл этот «из дерева незнаемого» хранился, по свидетельству писателя (1537 г.) жития Михаила Клопского, в его время в Андреевской Церкви села Грузина.

При определении повода к составлению русского сказания и времени его внесения в летопись последуем указаниям интересной гипотезы профессора И. И. Малышевского (ор. cit.). Упомянутое письмо греческого императора Михаила Дуки от 1074 г., внушавшее мысль о проповеди ап. Андрея на Руси, нашло при русском дворе довольно интеллигентных и любознательных людей. Это прежде всего был сам великий князь Всеволод Ярославич, который, по словам сына его, Владимира Мономаха, «дома сидя, пять язык умеяше», в том числе, конечно, и греческий, тем более, что и женат был в первый раз на греческой царевне. Дочь Всеволода Янка (Анна) — предполагаемый объект сватовства 1074 г., — рожденная от грекини, также, вероятно, знала греческий язык, что видно и из последующего. Достать и прочитать «духовные книги достоверные и истории», повествующие об ап. Андрее, они имели, таким образом, полную возможность. Замечателен после этого такой факт. В 1086 г. Янка постригается в монашество. Всеволод строит для нее церковь и монастырь в честь ап. Андрея. В 1089 г. она путешествует в Константинополь к своим царственным родственникам, где в то время еще проживал в Студийском монастыре и сам ех-император Михаил Дука; жив был и его тезоименный секретарь Пселл — автор исторического письма. Как настоятельница Андреевского монастыря, Янка имела сугубые побуждения добыть самые подробные сведения

об апостоле от предполагаемых первовиновников ее интереса к его имени. Еще знаменательное совпадение. Переяславльский епископ Ефрем, происходивший из богатой фамилии, бывавший в Греции и, в частности, в Студийском монастыре, строит в своем кафедральном городе в 1089 г. церковь в честь ап. Андрея. Очевидно, пересадка идеи апостольской проповеди на Руси с византийской почвы на русскую уже состоялась. Нужен был только некоторый промежуток времени и, пожалуй, ближайший повод для облечения идеи в пластические формы.

Такой момент и повод можно усматривать в половине XII в. в спорах о законности поставления Климента Смолятича, когда Царьград и Новгород встали против Киева, который должен был защищать свой авторитет и право на самовластное поставление митрополитов всеми возможными средствами. Правда, во время споров на благословение ап. Андрея не ссылались. Но эта юридически слабая идея, хотя и утешительная для сторонников побежденной в конце концов русской партии, могла кого-нибудь из них заинтересовать, так сказать, задним числом и побудить к разработке, — может быть, даже и самого, лишенного в 1155 г. кафедры и долго еще после того жившего Климента, «великого книжника и философа». Характерно, что в сказании осмеивается Новгород и Царьград упорно замалчивается. Вопреки греческим источникам, приводящим ап. Андрея в Византию, в русской повести он отправляется в Рим и оттуда, несмотря на все попутье, не заходит в Царьград, а возвращается прямо в «Синопию». Что и в летопись сказание попало около этого времени, а не значительно позднее, свидетельствует факт его распространения во всех летописях (кроме новгородской, по понятной причине). А это значит, что оно сделалось составною частью летописного повествования ранее того момента, когда летопись киевская, как общерусская, сменилась частными летописями различных концов русской земли, т. е. раньше середины XIII в. Это заставляет отклонить предпо-

ложение Голубинского о составлении русского сказания только в XIV в. Возникновение сказания ранее XIV в. доказывается еще и тем, что оно в отдельном виде уже читается в русских прологах XIV в. Таковы пергаменные прологи: Имп. Пуб. библиотеки, № 59 собр. Погод.; Моск. Синод. библиотеки, № № 244, 248 и 247.


Занесенное в прологи, летописи и некоторые жития святых (особенно в эпоху литературной производительности при все-российском митрополите Макарии), предание о хождении ап. Андрея по русской земле постепенно сделалось общерусским верованием, и русские, по свидетельству иностранцев, всегда с уверенностью высказывали его пред всеми, вопрошавшими их о вере. Иван Грозный на предложение со стороны иезуита Антония Поссевина унии по примеру греков, отвечал: «Греки для нас не Евангелие. Мы верим Христу, а не грекам. Мы получили веру при начале христианской Церкви, когда Андрей, брат ап. Петра, приходил в эти страны, чтобы пройти в Рим. Таким образом, мы в Москве приняли христианскую веру в то самое время, как вы в Италии, и содержим ее ненарушимо». Тем же аргументом и с не меньшей энергией защищал самобытность русских церковных обрядов перед греками Арсений Суханов: «веру вы изначально прияли от ап. Андрея, а мы такожде от ап. Андрея». Хотя нужно заметить, что еще в начале XVI в. были русские книжники, не разделявшие этого убеждения. Так, известный старец псковского Елеазарова монастыря Филофей, толкуя одно место из Апокалипсиса (12, 14), писал о русской земле: «се есть пустыня, понеже святые веры пусти беша, и иже божественнии апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божия». В одном сборнике XVI в. читаем: «а не бывшу некоторому апостолу в русской земли, но поистине русскому языку милость Божия открыся». А преподобный Иосиф Волоколамский в своем «Просветителе» ставил даже вопрос: почему ап. Андрей не проповедовал христианства в русской земле? И отвечал так:

«возбранен быть от Св. Духа, Его же судьбы бездна многа и сего ради суть сия несказанны».

С окончательным укреплением в Московской Руси предания о проповеди у нас ап. Андрея оно возродилось в XVII в. и в Руси Киевской. Его встречаем мы в «Палинодии» Захарии Копыстенского, вышедшей в 1621 г. В том же году Киевский Собор санкционировал это верование и решил установить праздник в честь первозванного апостола. «Поелику, говорят отцы Собора, св. ап. Андрей есть первый архиепископ константинопольский, Патриарх вселенский и апостол русский, и на киевских горах стояли ноги его, и очи его Россию видели, и уста благословили, и семена веры он у нас насадил, то справедливым и богоугодным делом будет восстановить торжественно и нарочито праздник его. Воистину Россия ничем не меньше других восточных народов, ибо и в ней проповедовал апостол». После этого у южно-руссков предание об ап. Андрее повторяется довольно часто, и возникают попытки определить место апостольского стояния и водруженного им креста. Сам Петр Великий не усомнился разделять это верование своих подданных, учредив первый в России орден именно в честь Андрея Первозванного с надписью: «Sanctus Andreas Patronus Russiae» (лат. — «Святой Андрей, покровитель России». — *Ред.*). Императрица Елизавета Петровна заложила в Киеве на Андреевской горе Церковь в честь Апостола (1744), исполненную знаменитым Растрелли и представляющую шедевр нашего церковного рококо. «А в 1832 г. один археолог-мечтатель, занимавшийся раскопками в Киеве, думал не только с полной точностью определить место водружения креста св. Андреем в фундаменте бывшей Воздвиженской Церкви, но и найти остатки самого креста» (Малышевский, *ibid.*).

Между тем, наука, в лице немцев XVIII в. и русских ученых XIX в., до крайности заподозрила веру в историческую значимость русского сказания. И действительно, как показывает при-

веденная нами вкратце литературная история сказания, возводить его в достоинство исторического свидетельства не приходится. Нельзя приписывать исторической ценности даже и греческим источникам, за исключением, строго говоря, одних только первичных апокрифов, таящих в себе предания II и I вв. Но здесь уже мы, кажется, выходим за пределы досягаемости для исторического скепсиса. Не имея прямых данных к тому, чтобы без остатка отклонять предание об ап. Андрее, идущее от такой глубокой древности, и толкуя его в географическом отношении пока согласно с господствующим в науке мнением, мы без насилия ученой совести можем при желании допускать, что первозванный апостол, если и не был в странах на север от Черного моря, то был в Грузии и Абхазии, а может быть, и в Крыму, освятил своими стопами, следовательно, часть территории теперешней Российской империи и потому есть ближайший к нам пространственно самовидец Христа, более чем кто-либо другой из лика двенадцати — наш патрон и апостол «земли русской».



ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ В ПЕРИОД ДОГОСУДАРСТВЕННЫЙ

I

Густой мрак скрывает от нас начало исторической жизни русского народа и вместе с тем начало его знакомства с христианской религией. В раскрытии этого темного вопроса нам необходимо за точку отправления взять нечто известное. Постараемся сначала припомнить то старейшее по исторической известности этнографическое окружение русской территории, которое могло служить и служило нашим предкам посредником в сближении с христианством. Тогда пред нами обрисуются границы той волны христианства, которая, в своем распространении от греко-римского мира через народы, ближайšie к отдаленнейшим, достигла в определенный час и нашего отечества, «простресь», по выражению митрополита Илариона, «и до нашего языка русского». Это тем более необходимо, что старые исследователи и за ними учебники укоренили здесь довольно много неточных представлений.

Обратимся к югу. Древние византийцы различали две Скифии в Европе: великую — от Танаиса (Дона) до Истра (Дуная) и малую, составлявшую внутреннюю провинцию империи в северно-восточной Мизии, между низовьями Дуная и Черным морем, с главным городом Томи (Τόμοι Τόμις), который можно приурочить к теперешнему болгарскому местечку Мангалии. Акты мученические свидетельствуют в распространении здесь христианства уже в первых веках. Первое упоминание о скифс-

ком епископе имеется от времени Диоклетиана. Целый ряд затем епископов скифских, или томитанских, известен до позднейших времен: кафедра в Томи значится еще в каталоге епископий, отмеченном именем Льва императора (начало X в.; на самом деле этот каталог представляет редакцию XII в.). Население томитанской провинции состояло из племен фракийских, а с конца IV — начала X в. и славянских предков нынешних болгар. Вот к этой-то области и относится большинство древних святоотеческих свидетельств о христианстве у скифов, которые старыми историками и составителями учебников поспешно толковались в применении к русским славянам.

Но правда то, что для русских славян христианство малой Скифии не проходило бесследным. Непосредственно с малой Скифией по другому берегу Дуная соседствовала одна из разновидностей русского славянства — угличы, или улучи, и тиверцы, жилища которых простирались от Дуная до Буга. Если только в Птоломеевых (II в.) тирагетах видеть именно тиверцев, то их поселение здесь относится ко II в. В обитавших здесь антах готского историка Иорнанда (XII в.) следует признать тех же наших соплеменников. Такое близкое и давнее соседство угличей и тиверцев¹ с христианскими народами, отчасти даже родственными (мизийские славяне), могло и к ним заносить новую религию. Возможность этого была еще ближе. Христианство было в самой земле угличско-тиверской: у греческих колонистов, живших на нижнем Днестре и по морскому берегу до Дуная. По словам Константина Порфирородного, в его время (X в.) на нижнем Днестре видны были развалины шести городов, а *inter urbium collapsarum fabricas ecclesiarum indicia quaedam et cruces, ex lapide tophino exculptae* (Corp hist. byz., Venet, XXIX, p. 87).

¹ От Траяна до Аврелиана (II—III в.) на их территории хозяйничали римские власти и стояли римские легионы.

Только после сказанного мы в праве некоторые святоотеческие свидетельства о Скифии относить действительно к Скифии великой, более нас касающейся. Таково известное выражение блаженного Иеронима, что в его время «хладная Скифия согревается теплотою веры». Хотя нужно помнить, что признак холода в устах южанина еще не уполномочивает нас тотчас же покидать малую Скифию и переходить в дальнесеверную, потому что, например, Овидий, сосланный в Томи, в местность по-нашему жаркую, находил, что в той стране *nil est, nisi nonhabitabile frigus* (лат. — ничего нет, кроме нетерпимого холода. — *Ред.*). В великую же Скифию простиралась и миссионерская деятельность знаменитого Константинопольского архиепископа Иоанна Златоуста. По свидетельству Феодорита, он, «узнав, что некоторые кочевники — скифы, имевшие свои шатры у Дуная, жаждут спасения, нашел людей, возревновавших по апостольским трудам, и послал их к ним». Он же в похвальном слове Златоусту говорит: «имеешь ты и другое сходство с апостолами: ты первый водрузил жертвенники у скифов, живущих в телегах». Прежние историки очень широко понимали эти свидетельства, распространяя миссию Златоуста чуть ли не на все южно-русские племена. Между тем, из текста свидетельств ясно, что дело идет относительно местностей, непосредственно прилегавших к Дунаю, где обитали только тиверцы и угличы. Но нельзя разуместь и их в данном случае, потому что история не знает славян в кочевом быту, и уже Тацит (I в.) отличает их, как имеющих дома, от сарматов, живущих в кибитках.

На пространствах той же великой Скифии, так сказать, внутри поселений тиверцев и угличей, начинается и история христианства у готов. Последние пришли сюда в конце II — начале III в. и осели на Дунае и по всему северу Черного моря, покрыв своей власти и русско-славянские племена. Первое массовое обращение в христианство среди западных готов последовало

около 323 г. после решительной победы над ними Константина Великого. Епархиальным центром для новообращенных назначен тот же Томи малой Скифии, служивший как бы миссионерской базой *in partibus infidelium* (лат. — в странах неверных. — *Ред.*). Но национальный готский епископ Вульфила, принявший арианство, имел свою кафедральную резиденцию где-то в великой Скифии, потому что только в 348 г., вследствие гонения на христиан, воздвигнутого вице-королем Атанарихом, он переселился с своими единоверцами в пределы империи, в Никополь.

Вот и все древнейшие эпизоды христианства в великой Скифии¹. Однако никаких остатков этого христианства не сохранилось до действительного начала истории Церкви у русских. Предполагаемые, благодаря всем указанным обстоятельствам, начатки христианства у наших отдаленных родичей естественно исчезли в конце IV — начале V в., когда их территория надолго сделалась торной дорогой для диких восточных народов, стихийно тянувшихся на запад: гуннов, авар, болгар, мадьяр.

Более устойчивая и непрерывная струя христианства шла на Русь через Крым, послуживший для Руси культурным мостом к Византии. Здесь христианство было у греков и готов. У греков оно ведет свою историю от первых веков нашей эры. Но правильно устроенная Херсонисская (возле Севастополя) епархия получила начало только с IV столетия. Около VIII в. наряду с ней возникают еще две греческих епархии: Сугдайская (*Zovudaiia*), или Сурожская (нынешнее местечко Судак), и Фульская (*Φούλῳα*); по мнению проф. Ю. Кулаковского, нынешний Эски-Крым). Остальные части Крыма подпали в церковном отношении под

¹ Невероятность сообщения жития херсонисских мучеников о посылке из Иерусалима в царствование Диоклетиана будто бы епископа Ефрема в великую Скифию отмечено акад. Е. Е. Голубинским. Известия отдел. рус. яз. и слов. Им. Ак. Н. 1907. Т. XII. Кн. 1.

влияние готов, которые осели здесь окончательно после того, как не захотели следовать за своими единоплеменниками, ушедшими в половине V в. с Теодорихом в Италию. Крымские готы, получившие христианство, как полагают, от каппадокийских пленников после морского набега на берега Малой Азии в конце III в., имели свою епархию сначала только в Воспоре (древнегреческом Пантикапее, нынешней Керчи), существование которой свидетельствуется даже каталогами епархий XII в. Но в VII в. мы узнаем о епископской кафедре в самом центре готских поселений в Крыму, расположенных на пространстве от Алушты до Балаклавы, именно в г. Дорос, или Дори (= *tauros* в готском произношении), который отождествляют с нынешней скалой Манкуп-Кале (верстах в 17 к востоку от Севастополя)¹. Готская архиепископия в Дори, имевшая с VIII в. титул и права митрополии, пережила даже самую нацию готов, огреченную и отуреченную окончательно в XVII в., и уже с одним титулом «готийской», хотя с греческой паствой и иерархией, перешла в ведение русского Священного Синода по завоевании Крыма Екатериной II. При императоре Юстиниане I учреждается третья, наиболее для нас интересная, готская кафедра в зависимости от митрополии Дорийской. Часть готов, называвшихся тетракситами, жившая прежде нашествия гуннов на Керченском полуострове, под давлением последних перешла через пролив на кавказский берег и поселилась здесь на Таманском полуострове. В 548 г., по поводу устройства Юстинианом епархии в земле лазов и авазгов, или абхазцев (ныне Черноморский округ и север Кутаисской губернии), с кафедрою в Никопсии (ныне Пицунда), соседние готы — тетракситы отправили к императору посольство с просьбой о поставлении им епископа. Речь шла, очевидно, о

¹ Проф. Ю. Кулаковский. К истории готской епархии в Крыму. Журнал Министерства народного просвещения. 1898. Ч. 315. С. 181.

замещении фаногорийской (ныне Тамань)¹ греческой кафедры, представитель которой в последний раз упоминается на Соборе 518 г.² Восстановленная таким образом кафедра для готов продолжала существовать; упоминание о ней под именем фаногорийской встречаем в первых годах VIII в. Но из недавно опубликованного de Boor'ом списка епархий Константинопольского Патриархата VIII столетия видно, что заселенная готами-тетракситами Фаногория успела приобрести в этом веке новое имя, переходящее затем и в русскую историю, именно: *Τὸ ματάρχα*, позднее *Τα ματάρχα*, *Τὰ ματάρχα*, или *Τὰ Μετάρχα*, русское Тмутаракань (ныне Тамань). Епархия Таматарханская вошла впоследствии в число первых епархий новорожденной Русской Церкви и, в качестве титулярной, встречается в греческих актах XII и даже XIV в. Может быть, на первый раз покажется даже странным, если мы скажем, что здесь, в христианской Таматархе, да еще в VIII в., т. е. до начала русского государства, мы пришли уже в самую Русь.

Откуда пошла русская земля? Этот вопрос, поднятый наукой еще в первой половине XVIII в., не перестает занимать умы и даже сердца специалистов вплоть до настоящего момента. Греческие писатели, когда хотели назвать русских не вульгарным, а литературным классическим именем, то до времен позднейших (т. е. даже спустя несколько столетий по крещении Руси) прибегали к термину тавро-скифы, т. е. скифы, живущие в Тавре, скифы таврические. Когда же русские жили в Тавриде? Около 140 г. Птолемей помещает тавро-скифов в окрестностях Ахиллесава Бега; *Αχιλλέως Δρόμος* — между устьем Днепра и Перекодом, где теперь находятся узкий остров Тендер и коса Джарылгач.

¹ *Васильевский В. Г.* Русско-византийские отрывки». Журнал Министерства народного просвещения. 1878. Ч. 195. С. 115.

² *Кулаковский Ю.* К объяснению надписи с именем императора Юстиниана, найденной на Таманск. пол. Визант. Врем., 1895. Т. II. С. 197.

Византийцы там же помещают руссов, называя их «дромитами» от места обитания. Теперешний о. Тендер на итальянских картах XIV—XVII вв. именуется *Rossa*. На тех же картах по западному берегу Крымского полуострова в окрестностях нынешней Евпатории значатся местности: *Rossofar*, *Rossoca*. На другой, более южный пункт местожительства тавро-скифов внутри полуострова указывают выражения: 1) жития Иоанна Готского (написано в первой половине IX в.), что «земля тавро-скифов находится под страною (властью) готов»; 2) жития херсонисских мучеников (написано ранее конца X в.), что «Корсунь находится в епархии тавро-скифов».

Однако с большей сравнительно ясностью есть возможность проследить историю руссов, живших на Таманском полуострове. До тех пор, пока в науке не уяснился факт существования этих руссов, — некоторыми (например В. И. Ламанским) и до сих пор, на наш взгляд неудачно, отрицаемый, — тмутараканское княжество, совершенно оторванное от центральных приднепровских славяно-русских земель, а за ними и странная тмутараканская епархия домонгольского времени представлялись какой-то загадкой, и русская церковная история не отставала от гражданской в натяжках и противоречиях при изложении первых шагов исторической жизни русского народа. Неясным представлялся целый ряд свидетельств арабских писателей IX, X и XI вв. Один из них сообщает, что Русь живет на каком-то болотистом и нездоровом острове, другой говорит, что она живет на семи островах. Глядя на карту Таманского полуострова, легко убедиться, что характеристика местности подходит к нему как нельзя более. Ибн-Даста, писавший в первых годах X в., определяет остров, на котором жили руссы, точнее, как расположенный недалеко от Хазерана (Хазарии) и Болгарии (бывшей тогда приблизительно на границе нынешних областей — Донской, Кубанской и губернии Ставропольской), куда руссы сбывали добычу от своих постоянных грабежей. Дан-

ное определение снова показывает, что речь идет о Таматархе. Средоточием тмутараканских руссов был, по словам арабов, город Русия при устье Русской реки. Этот город 'Рωσία упоминается затем в греческих документах во второй половине XII в.¹ и на итальянских картах последующего времени называется Rossi, Rosso, а река, текущая возле него, — по всем признакам Дон — fiume Rosso. Где же находился этот город? На археологическом съезде в Киеве в 1899 г. профессор Ю. Кулаковский поддерживал мнение профессора Бруна, что 'Рωσία тождественна с Воспором (Керчью), потому что у арабского географа Эдризид, труд которого составлен в Сицилии в 1153 г., город Rusia значится в 20 милях к западу от Матархи. Устье русской реки Эдризид также полагает между Сольдадией (Сутдеей) и Матархой, очевидно, отождествляя с ним Керченский пролив. В этом отождествлении он не одинок: уже хронист Феофан (начало IX в.) считает данный пролив устьем Дона. В эту же ошибку впадали и итальянские картографы. Таким образом, роль политического центра для восточной части черноморских руссов играли нынешние Керчь и Тамань.

Что черноморские руссы не славяне, как и вообще руссы, основавшие русское государство, а норманны, хотя и охотно мешавшиеся со славянами, это ясно по многим признакам. Избегая подробностей², напомним только немного. Весьма выразительно то обстоятельство, что Константин Порфирородный, сам принимавший русскую княгиню Ольгу с ее свитой, сам ведущий с ней переговоры, резко различает русский язык от славянского при описании днепровских порогов. Каждый из них, по его записи,

¹ *Латышев В.* Этюды по византийской эпиграфике. Виз. Врем., 1896. Т. II, ф. 186.

² За ними желающие могут обратиться к лекциям о начале русского государства датского проф. *В. Томсона*, прочитанным в Оксфорде еще в 1876 г., но до сих пор не потерявшим руководственного значения. Чтен. в Импер. Моск. Общ. Ист. и др. росс. 1801, кн. I.

назывался двойко: по-русски (ῥωσιοῖ) и по-славянски (σχυλαβινιοῖ); причем славянские имена нам понятны без комментариев — Вулнипрах, Островунипрах, Неясыть и т. д., а русские — Варуфорос, Ульворси, Айфар, оказывается, с удобством объясняются из древнескандинавских языков. Через эти пороги, как торжествующе говорят норманнисты, никак не перешагнуть их противникам. Араб Ал-Бекри (середина IX в.) также различает руссов и славян. По его свидетельству, «главнейшие из племен севера говорят по-славянски, потому что смешались с ними (славянами), как например: баджинаки (печенеги), руссы и хазары». Интересен еще рассказ, определяющий саму национальность руссов, занесенный в западные, так называемые Бертинские летописи под 839 г., т. е. до образования Киевского государства. Летописец передает, что в Ингельгейм (на Рейне), столицу франкского императора Людовика Благочестивого, пришли послы от византийского императора Феофила, а вместе с ними «некоторые люди, которые называли себя, т. е. народ свой, Рос (qui se, id est gentem suam, Rhos vocari dicebant). Они пришли в Византию от их собственного царя по имени хакана (chacanus, т. е., очевидно, каган), но назад не хотели возвращаться той же дорогой, боясь одного жестокого и варварского народа». Поэтому Феофил просил Людовика пропустить их домой через свою державу. Однако, несмотря на солидную рекомендацию, к пришельцам отнеслись весьма подозрительно, и император, «прилежно испытав причину прихода их, открыл, что они из свевов», т. е. шведов (comperuit eos gentis esse sueonum). Как бы экспертиза ни была поверхностна, во всяком случае, уже самое направление этих россов домой через сердце Европы (в Швецию, а затем водными, варяжскими путями в Таматарху?) говорит за то, что их национальность в общем угадана верно и отличена даже от хорошо известных на западе норвежских и датских норманнов. Вывод отсюда тот, что Русь — это восточные скандинавы, не забывшие даже своей северной прародины. Место жительства

их нам известно. Да на него же указывает и название главы их хаканом — явное влияние близких и более культурных соседей хазар. Ибн-Даста также называет князя руссов «хакан-рус».

Живя совместно с единоплеменными готами-христианами близ епископской кафедры в Таматархе и в г. Руси (Керчи), руссы как целый народ, однако ж, долго, не принимали христианства, несмотря на то, что оно быстро охватывало все окрестные народы Северного Кавказа. Вышеупомянутый вновь опубликованный список кафедр Константинопольского патриархата VIII столетия называет под ведением готского дорийского митрополита епископов: оногурского (ὁ Ὀνογουῶρων) — народа, жившего по верхнему бассейну Кубани, итильского (ὁ Ἀστήλ), то есть столичного хазарского, и хвалисского (ὁ Χουάλης) — вероятно, прикаспийского. Северо-кавказские аланы (предки осетин), как наверное теперь известно, приняли христианство вместе со своим князем в самом начале X в. Руссы же сначала не поддавались культурному, укрощающему влиянию византийской религии. Предпочитая вести свободный образ жизни морских пиратов, они делали по временам опустошительные набеги на соседние берега Крыма и Малой Азии. Все-таки в конце концов с них именно началось просвещение светом христианской веры и всего русского мира. А толчком к этому послужили как раз те самые пиратские набеги руссов, виновники которых и не подозревали о столь благодетельных последствиях своих варварских предприятий.

II

Древнейшие свидетельства о знакомстве руссов с византийским христианством и даже о принятии крещения, как неожиданных результатах их военных экскурсий, сохранились в житиях двух греческих епископов: Стефана Сурожского, или Сутдайского, и Георгия Амастридского. Прошло почти полвека с тех пор, как

в 1844 г. А. В. Горский обратил внимание ученого мира на эти два источника, пока не был положен конец крайне сбивчивым суждениям различных ученых об их исторической значимости образцовыми работами Васильевского¹, который подверг изучению данные памятники в их целом составе и поставил в связь с определенными моментами византийской истории. Поэтому, не повторяя старых мнений, мы имеем возможность изложить дело в положительной форме.

В русских сборниках, начиная с XV в., встречается нередко житие св. Стефана, епископа Сурожского. Древнерусский Сурож, греческое Сутдея, это — нынешнее местечко Судак на южном берегу Крыма между Алуштой и Феодосией. Стефан представлен в житии каппадокийским уроженцем, получившим образование в Константинополе, там же принявшим иночество и епископский сан от православного Патриарха Германа. В разгар иконоборчества Льва Исавра (717—741) и Константина Копронима (741—775) он выступает исповедником, будучи уже епископом Сурожским. Как добрый пастырь, он прославляется даром чудотворения при жизни и по смерти. Для нас представляет интерес одно из двух посмертных его чудес, приписанных в конце жития под особыми заглавиями. Именно следующее. «По смерти же святого *мало лет мину*, прииде рать велика русскаа из Новаграда князь Бравлин (вар. Бравалин) силен зело», который одолел всю прибрежную крымскую полосу от Корсуня до Керчи и подступил к Сурожу. После десятидневной осады он ворвался в город и вошел, разбив двери, в церковь св. Софии. Там на гробе св. Стефана был драгоценный покров и много золотой утвари. Как только все это было пограблено, князь «разболеся: обратися лице его назад и лежа пены точаше; взопи глоголя, велик человек свят иже zde». Князь приказал боярам

¹ «Русско-виз. отрывки». Журнал Министерства народного просвещения. 1878, 1889; «Русско-Визант. Исследования». Спб., 1893.

принести похищенное обратно к гробнице, но не мог встать с места. Снесены были сюда же и все священные сосуды, взятые от Корсуня до Керчи, — князь оставался в прежнем положении. Св. Стефан предстал к нему в видении («в ужасе») и сказал: если не крестишься в церкви моей, то не выйдешь отсюда. Князь согласился. Явились священники во главе с архиепископом Филаретом и крестили исцеленного князя вместе со всеми его боярами, взяв обещание с них — отпустить всех христианских пленников.

Судя по хронологии жития св. Стефана, всецело относящейся к VIII столетию, в рассказанном происшествии, бывшем «спустя немного лет по смерти святого», мы имеем дело с древнейшим фактом нашей истории. Весь вопрос в том: какова степень достоверности жития и славянской приписки о чудесах, оригинала для которой не имеется в греческом тексте? Анализ жития открывает в нем пространные выписки из славянского перевода биографии Иоанна Златоуста, приписываемой Георгию Александрийскому, из славянского же перевода «Луга Духовного» Иоанна Мосха и даже из жития русского митрополита Петра, написанного митрополитом Киприаном († 1406 г.). Явные признаки, что оно составлено русским человеком не ранее первой половины XV в. и не позднее взятия Сурожа турками в 1475 г., чего еще не знает житие. В наших святцах имя Стефана Сурожского появляется только с XVII в. Но, несмотря на такое позднее происхождение и некоторые внутренние несообразности, разбираемое житие хранит в своем составе весьма древнюю основу, следы которой видны в целом ряде точных исторических деталей, выгодно отличающих по местам русскую редакцию даже от единственного известного греческого текста жития¹. Таковы, например, указание имени ро-

¹ Греческий список с рукописи Халкинской библиотеки добыт через проф. И. Е. Троицкого и напечатан Васильевским в «Русских византийских исследованиях».

дины святого — Моривас (параллель этому имеется и в греческом тексте — в родительном падеже Βορίβασου); упоминание о супруге Константина Копронима Ирине, «дочери Керченского царя» (она была дочь хазарского кагана). В рассказе о чудесах упоминается князь Юрий Тархан. Черта глубоко правдивая для истории Сурожя в VIII в., когда он был в даннической зависимости от хазар и в нем должны были жить привилегированные лица, свободные от дани, — по-тюркски «тархань». Преемником Стефана по архиепископству называется клирик Филарет. Возможно, что мы имеем косвенное подтверждение этому в письме Феодора Студита († 826) к архимандриту соседней с Сурожем Готфии: там он упоминает о каком-то епископе Филарете. Храм сурожский именуется Св. Софией. Что это точно соответствует исторической действительности, видно из одной древней греческой приписки на поле синаксаря, принадлежавшего греку-сурожанину, об обновлении в г. Сутдее в 793 г. храма Св. Софии. В роли крестителя русского князя выступает архиепископ Филарет, которому уместно было еще быть в живых, «спустя немного лет» по смерти св. Стефана; а смерть последнего можно полагать в конце VIII столетия, если отождествлять с ним Стефана, епископа Сутдайского, подписавшего определение Седьмого Вселенского Собора. Словом, все приводит нас к убеждению, что составитель русского жития св. Стефана в XV в. почерпнул рассказ о крещении русской рати из того же древнего греческого подлинника, написанного в духе полного соответствия изображаемой эпохе VIII и начала IX в.

Интерес русского книжника к личности Стефана Сурожского и возможность обращения к греческому оригиналу объясняются давними и продолжительными торговыми связями русских с Сурожем. Начало их мы можем подметить уже в XII в. Упомянутый автор приписок на греческом синаксаре под 24 июля сделал заметку о праздновании «в этот день памяти святых *новоявленных* (νεοφανέντων) мучеников в русских странах, Давида и Романа

(Бориса и Глеба), убитых собственным братом, окаянным Святополком (τῷ τὰ γοαυος σφατοποῦχου)». О торговле русских купцов в Суроже в XIII ст. имеются арабские и европейские свидетельства. С другой стороны, Ипатьевская летопись под 1288 г. отмечает присутствие сурожских купцов во Владимире волынском. Южно-русские былины также знают каких-то богатырей сурожан, или суровцев. С XIV в. имеются уже частые указания на пребывание сурожских купцов на Руси и, в частности, в Москве. Но в то же время сурожцами начинают называться и природные русские люди, только ездившие в Крым и торговавшие привозными сурожскими, или, как говорили, «суровскими», товарами. (Вот разгадка одного из наших коммерческих терминов, пестрящего уличные вывески.) По грамотам XV в. известно несколько купеческих фамилий, или московских торговых домов, имевших постоянные дела с Сурожем. Об одном из таких купцов, Степане Васильевиче Сурожском, родословные книги сообщают, что он прибыл в 1403 г. к великому князю Василию Дмитриевичу «из своей вотчины из Сурожа» и что от него пошли Головины и Третьяковы. Патриот г. Сурожа, носивший имя местного святого и чтивший его не только по аналогии с купеческим почитанием святых — покровителей ярмарок, но и как своего личного патрона, без сомнения, практически знавший греческий язык — такой человек, как Степан Васильевич Сурожский, имел все побуждения и возможности быть автором русской редакции жития св. Стефана. Мог это сделать и кто-нибудь из его ближайших родственников во славу небесного патрона своей фамилии, переселившейся в Москву.

Итак, пред нами встает факт крещения русских в начале IX столетия, т. е. приблизительно за полвека до того момента, с которого ведет династическую историю русского государства и русского имени наша начальная летопись. Чудесная форма рассказа не должна обострять нашего скепсиса, потому что имен-

но в отделе чудес в житийной литературе историки и находят наибольшее количество реальных бытовых черт для истории отдельных областей и городов. Косвенно правдивость факта нашествия русских на Сурож подтверждается и одним местом так называемой итальянской легенды о перенесении мощей св. Климента. На расспросы Константина Философа относительно древнего храма Климента, обращенные к жителям Корсуня, последние ему отвечали, что вследствие частых набегов варваров, здесь подверглись разрушению не только окрестности Корсуня, но была опустошена и даже сделана необитаемой и большая часть той страны — *ob multitudinem incursantium barbarorum locus ille desertus est, et templum neglectum, et magna pars regionis illius fere desolata et inhabitabilis reddita*. Это говорилось в 861 г. Возбуждало недоверие историков ко всему рассказу сообщение, что рать пришла «из Новаграда». Казалось невероятным прибытие ее из такой дали, если разуместь Новгород на Волхове. Однако для Руси, ходившей знаменитым водным путем из Скандинавии в Византию, это расстояние не представляло ничего необычного. Но если загадочное выражение «из Новаграда» и не указывает на северо-русский город, то для него найдется некоторое объяснение в имени древнего *Νεῶπολις* а, находившегося около теперешнего Симферополя, неподалеку от предполагаемых поселений руссов в западном Крыму, где на итальянских картах¹ значатся гавань варягов — *Varangolimen* и местечко *Rossofar*. Этот Новгород мог быть и для Руси более отдаленной только ближайшим сборным пунктом, из которого она обрушилась на Сурож. Имя русского князя «Бравлин» (в менее исправных списках переделанное в «бранливого» князя, очевидно, для того, чтобы осмыслить непо-

¹ Этими картами мы обязаны венецианцам и генуэзцам, в течение средних и вплоть до новых веков ведшим оживленную торговлю по берегам Черного моря и владевшим богатыми торговыми колониями в Крыму (Кафа).

нятные звуки) наш европеизированный слух готов с первого раза принять за славянское, происходящее от слова «бравый». Но ведь это слово французское, resp. греко-латинское, в русском языке очень недавнее. Да и для имени с окончанием на *-ин* нам не подыскать аналогии ни среди *-миров*, *-славов*, *-полков*, ни среди Добрынь, *Путят* и т. п.; между тем как среди известных по Игорову договору с греками 944 г. варяжских имен мы встречаем три с таким окончанием: Устин — руническое *Austin, Ustin*, Фрастен — руническое *Frustin*, Фурстен — *Thurstin*. В средневековой Германии мы найдем достаточно таких имен, как Бутилин, Берковин, а у Исидора Испалийского, известного писателя VII в., был даже знакомый вестготский епископ Браулинон. Следовательно, нам можно еще не торопиться подниматься вверх по Днепру в поисках за Русью, которая крестилась в Суроже. Пред нами еще только авангард Руси в ее сближении с Византией и восприятию духовного влияния последней — Русь варяжско-черноморская. Хотя необходимо мыслить Русь крымскую и черноморскую наполовину состоявшей из кочевых варяжских элементов, которые приходили из Скандинавии и обратно уходили туда сквозь всю русскую землю. Эти брожения со временем не могли не сыграть и некоторой миссионерской роли.

Свидетельство о смиряющем влиянии византийских святынь на буйных воинственных руссов сохранилось еще в житии св. Георгия, архиепископа Амастридского¹. В конце жития рассказывается в качестве посмертного чуда: «Было нашествие варваров, руси, народа, как все знают, в высшей степени дикого и грубого, не носящего в себе никаких следов человеколюбия. Зверские нравами, бесчеловечные делами, обнаруживая свою кровожадность уже

¹ В латинском переводе напечатано в *Acta sanct.* Т. III. Febr. d. XXI, а в греческом подлиннике с парижского кодекса Васильевским в «Русских Византийских Исследованиях».

одним своим видом, ни в чем другом, что свойственно людям, не находя такого удовольствия, как в смертоубийстве, они — этот губительный и на деле и по имени¹ народ, — начав разорение от Пропонтиды и посетив прочее побережье, достигли наконец и до отечества святого, посекая нещадно всякий пол и всякий возраст». Когда руссы вошли в храм и увидели гробницу св. Георгия, то бросились к ней, воображая найти там сокровища. Но вдруг члены их онемели, и они не в силах были двинуться с места. Тогда предводитель их в страхе призвал одного из христианских пленников и допросил: что это за страшная карающая сила и какой она требует жертвы? После данных объяснений он обещал свободу всем христианам и приношения их Богу. И вот по молитвам христиан «варвары освобождаются от божественного гнева, устраивается некоторое примирение и сделка их с христианами, и они уже более не оскорбляли святыни».

Амастрида, или Амастра, по-турецки Амассера, находится на малоазийском берегу Черного моря приблизительно на половине расстояния между Синопом и Константинополем. Цветущее состояние этого города в древности обуславливалось торговыми связями с противоположным берегом Понта. Никита Пафлагонянин (IX—X вв.) так восхваляет свою Амастру: «Амастра, око Пафлагонии, и лучше сказать — едва ли не всей вселенной. В нее, как на общее торжище, стекаются скифы, живущие по северной стороне Евксина, а равно и те, которые расположены к югу. Во всем, что привозится сушей или морем, здесь нет недостатка. Город щедро снабжен всеми удобствами» и т. д. Понятно, почему жертвой набега стала именно Амастрида.

Время набега определяется по внутренним признакам жития. В епископа поставляет Георгия Патриарх Тарасий (784—806) и,

¹ Риторическая игра словом, вероятно, с намеком на библейского врага с севера — שׂוֹר — 'Ρῶς, Иезек. гл. 38—39.

несомненно, не позднее 790 г., потому что на Соборе 787 г. присутствует еще Григорий Амастридский, а в 790 г. принимает в Амастриде бежавшего из Крыма Иоанна Готского, как видно из жития последнего, уже наш Георгий Амастридский. Скончался Георгий, вероятно, в царствование Никифора Логофета (802—811), потому что это последний император, фигурирующий в житии. Таким образом, *terminus post quem* для набега руссов намечается. *Terminus ante quem* — это время написания жития. Когда же оно написано? Житие запечатлено характерным признаком одного из моментов иконоборческой эпохи. В житии хранится глубокое умолчание об иконах, хотя автор имел десятки поводов говорить о них; в таких случаях он прибегает к самым туманным и иносказательным выражениям. А это говорит вот о чем. Когда злейший враг икон Лев Армянин пал в 820 г. жертвой заговора, то преемник его Михаил Косноязычный издал строгий указ, чтобы «никто не смел приводить в движение язык свой ни против икон, ни за иконы; но пусть пропадет и сгинет Собор Тарасия, так же, как и Собор Константина или недавно вновь собранный при Льве, и пусть глубокое молчание будет правилом во всем, что напоминает об иконах». Такое положение дел сохраняло силу до императора Феофила, до 842 г. Следовательно, и наше житие написано не позднее этого года. Как видно из его содержания, оно произнесено было в виде речи на церковном торжестве в честь святого. Значит, автор не мог прибегнуть к совершенному вымыслу при изображении обстановки чуда, так как в лице старшего поколения своих слушателей имел живых свидетелей варварского нашествия. Это подкрепляет достоверность последнего события и показывает сверх того, что для 842 г. — крайний срок написания жития — оно было уже фактом сравнительно отдаленного прошлого. Итак, пред нами — новый пример ознакомления с христианством дорюриковской Руси в начале IX столетия. На родину этой Руси есть намек в житии при описании ее вандаль-

ских подвигов: «храмы ниспровергаются, святыня оскверняется: на месте их алтаря, незаконные возлияния и жертвы, то древнее таврическое избиение иностранцев ($\xi\nu\omicron\chi\tau\omicron\nu\iota\alpha$), у них сохраняющее свою силу ($\nu\epsilon\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha$), — убийство девственных мужей и жен». Припоминая весьма распространенное, связанное с историей Ифигении, предание о том, что жители Тавриды приносили в жертву иностранцев, пристававших к их берегу, автор, как видно, убежден, что руссы и есть прямые потомки древних тавров, до новейших времен ($\nu\epsilon\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha$) сохранившие свой прадедовский кровавый обычай. Руссы, по его убеждению, — это обитатели Крыма.

Следующий случай столкновения русских с византийским христианством приведет нас уже в собственную Русь.



СМЫСЛ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Есть неразгаданная проблема русского религиозного сознания. Почему самое патетическое явление русской церковной жизни, ее fortissimo, подлинно народное религиозное движение XVII в., в которое влилась вся накопленная столетиями любовь русского человека к вере христианской, свелось к фанатическому стоянию за «старый» обряд, т. е. за кажущийся пустяк? «Умру за батюшку аз!» — завопил православный русский, когда сама власть церковная тронула «единый аз» в «отцепреданной вере», и пошел умирать на костры и на еще большую трагедию: на разрыв с Церковью. Произошло кровоизлияние в Русской Церкви. Она потеряла драгоценнейшую энергию и в анемическом ослаблении подверглась сильным инородным воздействиям, мешавшим ей до последнего времени даже осознать свою потерю XVII в.

Как возник этот конфликт и раскол, исторически-описательная и прагматически-изъяснительная работа над этим вопросом с успехом проделана русской наукой. Преосвященный Макарий, профессора: Шапов, Субботин, Нильский, Голубинский, Каптерев, Ключевский, Ивановский, Смирнов, не говоря о таких добровольцах, как Гюббенет, Мельников, Филиппов и другие, можно сказать, блестяще и добросовестно исчерпали эту задачу. От официально-полемического и абстрактно-богословского рассмотрения вопроса о старообрядчестве через все методологически новые в историографии подходы к нему пришли к совершенно объективному и даже любовному его изображению.

При этом неизбежный и во всякой «объективной» истории оценочный момент хотя и приобрел максимально положитель-

ные черты, однако положительность эта имеет свои пределы и характерные для истории русской мысли особенности. Раскол старообрядчества признан естественным продуктом национального развития, эстетически и этически привлекательным. Традиционная оппозиционность общественной мысли привнесла в эту оценку немалый груз симпатий к гонимой и поневоле оппозиционной стороне. Но самое содержание старообрядчества все-таки рассматривалось в лучшем случае с благожелательной снисходительностью, как явление невысокого культурного качества и в интеллектуальном, и в религиозном отношениях. И в данном случае самые новейшие углы зрения не расходятся по существу с теми, какие мы находим в первых же полемических трудах против старообрядчества: в «Жезле» Симеона Полоцкого, в «Пращице» Питирима Нижегородского, в «Розыске» св. Димитрия Ростовского: старообрядчество — это просто невежество, достойное сожаления. Новый историк-богослов Е. Е. Голубинский, признающий самым характерным свойством исторической жизни Русской Церкви недостаток в ней школьно-научного просвещения, из этого исключительно и выводит раскол старообрядчества и дает ему соответственно низкую религиозную оценку, почти с протестантской беспощадностью бичуя пресловутое «смещение обряда с догматом». Гораздо нежнее и психологичнее подходит к вопросу В. О. Ключевский в историко-психологическом очерке: «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.» («Вопр. философ. и псих.», 1897 г.) и в «Очерках и Речах» 1913 г. Неизбежность первенства обряда над догматом в Русской Церкви он видит в факте заимствования нами готового состава Церкви у народов античности, которые соткали ее внешность, идя первоначальным путем от внутреннего содержания к символическому воплощению. Нам пришлось проделывать усвоение Церкви как раз обратным путем. В аппарате внешнего благочестия наш историк видит «равносильный» фактор создания религиозно-

нравственной настроенности наравне с внутренними движениями духа. Но в процессе окончательного выяснения типа русского обрядоверия В. О. Ключевский забывает это последнее утверждение, превращает его как бы в обмолвку и исключительно оперирует мыслью о старообрядчестве, как «вырождении» обрядового благочестия в «культ мертвой буквы», в «фетишизм», в «языческие наговоры и заклинания» и т. п. Выводит старообрядчество «из потемнения религиозного сознания и из постепенного замирания религиозного чувства». Посему В. О. Ключевскому старообрядчество и представляется «сектой или особым религиозным направлением», требующим «своего рода канонизации местной церковной обрядности, как имеющей внутреннюю спасительную силу», «вопреки» — как убежден В. О. Ключевский — «настоящему значению церковного обряда, который сам по себе, независимо от нравственно-религиозного расположения того, кто его совершает или воспринимает действие, не может быть ни душеспасителем, ни душевреден».

Итак, в результате научного освещения вопроса получаются выводы, что русское обрядоверие, по одним, есть недорослость русского духа до уровня настоящего христианства по недостатку просвещения; по другим — вырождение религиозности. И руководящей оценочной идеей служит рационалистический взгляд на обряд, как на «безразличное», вторичное и низшее явление в религиозной жизни.

При этом самая вопросная часть вопроса остается нераскрытой. Сколько было и есть на Востоке Церквей, столетиями и даже тысячелетиями лишенных настоящего просвещения, ближе всего к нам история балканских славянских Церквей в том же роде. Кроме недостатка просвещения, известны и явления упадка, вырождения религиозности на протяжении всей церковной истории. Почему же все-таки только на Руси возник такой небывало-острый конфликт на почве спора об обряде? Бывали и

в очень ранней христианской древности споры об обряде. Не говорим об апостольских еще спорах об обрезании. Они были слишком глубоки по значению, ибо спор был в сущности о двух религиях. Но, например, споры о праздновании Пасхи очень походили на обрядовые споры. Однако трагических выводов никто не делал. Разница в обряде не нарушала в сознании единства веры и Церкви. Обрядоверия не было. Не было проявлений обрядоверия, подобного русскому, ни в одной из «просвещенных» и «непросвещенных» Церквей. Насколько я знаю общую историю религий, нет даже и на ее широком поле такого крупного религиозного движения, которое, так сказать, сокрушило бы свою голову об обряд. При таких условиях до сих пор написанные исследования о расколе старообрядчества приводили бы к выводу, что данное явление представляет собой некий скандал на фоне христианской религии, а для нас — конфуз не только за особое (поправимое) невежество русского религиозного типа, но и за некоторую его религиозную дефективность, неспособность понять в религии и христианстве «самое важное». И тот немаловажный факт, что фанатизм обрядоверия создан и привился только в Великороссии, что южно-руссy и в XVII в., и до сих пор вкуса к нему не имеют, навеивает естественную аналогию с современной болезнью большевизма, также держащегося на корне и соках великоросса. Не есть ли это второе и горшее уродство — новое доказательство перманентной уродливости русского духа вообще?

Предоставим истории будущего своеобразную реабилитацию русского духа в его бесспорном грехе большевизма, но грех старообрядческого раскола, несомненно, требует от нас реабилитации русского духа в области религиозного творчества. Старообрядчество было разряжением того творческого напряжения русского духа, которое сделалось осью его самосознания и сводилось к идее Третьего Рима, т. е. к мировой миссии хранения

чистой истины православия. И раз оно эту истину связало с обрядом — в этом не может быть случайности. Значит, ладно ли, складно ли, но в этом отразилась русская религиозная *mentalité*. Ведь не случайно же среди всех Церквей Востока только Русская Церковь развила и вознесла внешнее благолепие своего культа на такую высоту и достигла в нем чисто религиозной, а не мирской, красоты, что едва ли с ней может сравниться какой-либо другой культ в мире. Византия завещала нам чудную икону, но сама забыла ее, упав до уродливой безвкусицы, а каким пышным райским цветком распустилась и преобразилась на Руси эта икона! И не помешал тому «недостаток просвещения». С другой стороны, два с половиной века самого обильного просвещения России не помешали в начале XX в. явиться среди русских монахов движению имяславия, в каком-то смысле отождествляющего имя Божие с Самим Богом и нашедшего защитников среди утонченнейших и просвещеннейших русских богословов. Между тем, Ключевский с изумлением пишет о сожженном вместе с протопопом Аввакумом духовидце Эпифании, что «этот борец бесов, почти не замечавший границы между миром зримым и созерцаемым, учил: “почитай крест Христов, яко самого Христа; и поклоняйся ему, яко самому Христу или яко образу Христову”» — это было для него все равно. Что крест и образ Христов есть сам Христос, что имя Божие есть сам Бог — эта мистика чужда пониманию Ключевского, это для него «неумеренная вещественность религиозных представлений, материализация духа». И не для Ключевского только, но вообще «по общепринятому мнению».

Но в том-то и дело, что «общепринятые в Европе мнения» большею частью не годятся для измерения фактов религиозных. Типичное общепринятое из этих мнений то, по которому самая мысль о воплощении Бога в человеке есть кощунственный абсурд. Но «абсурд» этот, камень преткновения и соблазна для

иудеев и эллинов, есть краеугольный камень веры всего христианства. Тайнство для иудео-эллиниствующих христиан есть грубая магия, атавизм тотемизма, а для католических христиан — прямое продолжение тайны боговоплощения. И где предел этой тайне? Предел, когда «будет Бог всяческая во всех» (1 Кор 15, 28), т. е. нет предела. Католическая мистика, а за нею и теургическая этика идут к этой беспредельности Тела Христова с разным приближением, творя «преображение себя» и мира «от славы в славу» (2 Кор 3, 18). Одни части христианства имеют в этом направлении одно зрение и один опыт, другие — другие. Для одних универсализм Тела Христова неощутим в Космосе, для других только в воплощениях космических и ощущается вся реальность Христа-Царя, Пантократора, Владыки живота и смерти. Из новых христианских народов Европы не нашлось ни одного, который бы обладал таким острым, жгучим чувством Бога в материи, в предметах сакральных и соответственной жаждой быть таковыми окруженным, как русские. Яркое отделение чистого от поганого, святого и священного от профанного в русском благочестии имеет свои прецеденты только у древнего Израиля с его ковчегом завета и культом кровавых жертв да у древних египтян с их богами-животными и чаянием воскресения тел. Ни у одного из христианских народов не наблюдается столь напряженного культового благоговения, как у русских. Это и в древнее время засвидетельствовали нам паломники на Восток, и в более позднее время сами восточные. Не говорим уже о тех же сопоставлениях с западными иноверцами. Какие корни для этого имеются в русской этнической религии — это предмет особого исследования. Факт тот, что русский народ увидел в христианстве откровение о пришествии на землю и создании силою церковного благочестия, вместо этого грешного, нечистого мира — другого, сплошь святого, ритуально-святого, т. е. материально святого, Иерусалима-Китежа, где вся жизнь

была бы по благочинию, благообразию, благолепию, благосветлости, благоуханию, как бы сплошным богослужением в обширном граде-храме. Русская *civitas Dei*, райское бытие, со всей полнотой жизненного разнообразия, но кроме греха! В поисках такого святого града русский народ потянулся к монастырям и благолепным, сплошь украшенным небесными ликами и цветами храмам и до сих пор не перестает выделять из своей среды разведчиков-странников, объезжающих моря и земли в надежде найти наконец осязательно воплощенной свою благочестивую мечту. Как прообраз и предвосхищение этой праведной жизни, русский народ любит ритуально-церковный быт и быт домашний и общественный в их церковном виде. Он любовно хранит все, что в горниле благодатного церковного культа как бы перерабатывается из земного и тленного в чистое и святое. Он ухватывается за освященные предметы, как за залог и начало чаемой нетленной жизни, в плоти преображенной, как бы за кристаллы нового Космоса, Иерусалима, сходящего свыше. Вот почему все святыни церковные и чины и обряды богослужения русский человек ощущает, как уже раз избранные и освященные сосуды благодати Божией, в их священности неприкосновенные, от благодати через них, как чрез канал, проливаемой в душу, ставшие «нерукотворными», безразлично — из ценного или простого они материала, золоченые они или лыковые, ученые они или неученые, грамотные или неграмотные. Намоленную праотцами немудрящую икону попробуйте критиковать и упразднить за ее не то что неправославие, а за ее богословскую неграмотность. Или божественно-прекрасную икону из икон, «Св. Троицу» инок А. Рублева, попробуйте разлагать на составляющие ее материалы: дерево, алебастр, краску. В том и в другом случае вы незаконно касаетесь руками человеческими предметов, ставших уже «нерукотворными». Профанирование нерукотворного и в обряде также болезненно переживается, как

святотатство над чудотворными иконами, мощами, евхаристией и святым миром. Даже в наши дни, когда при Священном Синоде перед самой революцией готовилось комиссией епископов и ученых православных славистов исправленное издание Триоди Постной, мы с опасением думали, не нанесет ли ран нашему религиозному настроению новый текст таких для нас мистических уник, как песнословия страстной седмицы, и мы начинали понимать гениально выраженное ощущение Аввакума после опубликования Патриархом Никоном в 1653 г. «Памяти» о поклонах и троеперстии: «видим, убо, яко зима хочет быти, сердце озябло и ноги задрожали». Это не эстетика, это религиозная психология, за психологией — опыт, за опытом — вера и осязание. Мы православные, мы иконопоклонники. Мы — хочется сказать парадокс — без икон и в Бога не верим. Но что есть парадокс в вере? Не все ли?

Перерационализировали над нежной русской душой умные начальники: Патриарх Никон, киевские ученые, чужие нам греки, не почуяли ее святой ревности о первой ее любви (ибо мечта о Третьем Риме последнего на земле православия есть первая и единственная любовь русской души), ранили ее и заставили пролить пучину слез умиления над загубленным и неземным блаженством обладания бытием Святой Руси. И Святая Русь — это уже и есть творимый «град Божий», начало «нового небесе и новой земля, в них же правда живет». Рационализируют и новые ученые, когда рукою Ключевского пишут: «Церковный обряд — только одно из вспомогательных средств для возбуждения и поддержания религиозного чувства. Его религиозно-воспитательное действие поддерживается в массе другими вспомогательными средствами: школой, живой проповедью, популярной церковной литературой». Неверное сопоставление! Конечно, и церковный обряд может быть рассматриваем «как просветительное» средство, но это только в абстрактном рассмотрении. На деле же, в самой

жизни религиозной, сопоставление церковного обряда, *как мистерии*, со школой и популярной литературой более чем неудачно. Обряд — это мистерия, теургия. Сопоставляться он должен с таинствами и чудотворными иконами. И не так уж смешно, когда раскольничий писатель Семен Денисов называет старые обряды «древлецерковными благочестивыми догматами, древлецерковным спасительным благочестием». По мистерияльной силе обряд, конечно, сродни «догмату», а не «школе»...

Из сказанного, я полагаю, можно сделать два вывода: один в обращении к прошлому, другой к будущему.

В прошлом наш раскол старообрядчества не служит свидетельством русского скудоумия в христианстве, но является лишь по вине церковной власти формальным вывихом в церковном организме, по существу же пароксизмом самой характерной и ценной черты православно-кафолической религиозности русского народа.

В обращении к будущему старообрядчество есть указание, в каком стиле и в каком русле свойственно русскому православию идти к выполнению своих великих и вселенских задач. Русское православие ритуально-реалистично, материалистично на взгляд европейски философствующего идеалиста и спиритуалиста. Теократически полный идеал его: цельный, всеохватывающий, культом проникнутый, украшенный и освященный быт, в который, как говорится в Апокалипсисе, уже «не войдет ничто нечистое» «и ничего уже не будет проклятого» (21, 27 и 22, 3). Православная русская душа жаждет не просто спасения своей одинокой «душеньки у Христа за пазухой»; но устроения и здесь, на земле всей жизни «по-Божьи» и с царством земным, но «Христовым», и с довольством и достатком, и с благами земными, и «благоденственным и мирным житием», но «во всяком благочестии и чистоте». Старообрядцы и духоборы, в отечестве и эмиграции давшие явления сочетания веры и быта, зажиточного и произ-

водительного, обнаруживают эти именно потенции, так сказать, практическую метафизику русского православия. Не ринется ли сюда разочарованный ложным исканием социальной правды в большевизме русский народ и не направит ли и свою разбуженную религиозность, и свое характерное социальное правдолюбие в лоно православной церковности именно в ее национально свойственной ему форме? Мы в это верим. И даже более объективно — мы предвидим это исторически, как неизбежное, ибо нельзя уйти от своего национального лика. Русское обрядоверие есть залог и стиль великой социальной возможности русского православия.

Париж, 29(16).08.1924 г.



КРАТКИЙ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК СИСТЕМАТИЧЕСКОЙ ОБРАБОТКИ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ

Из чтений по истории Русской Церкви

Вступление. — Адама Селлия «De Rossorum Hierarchia». — «История» митр. Платона. — Труды митр. Евгения. — «Начертание церковной истории...» еп. Иннокентия. — Курсы истории Русской Церкви Штраля и А. Н. Муравьева.

Как особая дисциплина, история Русской Церкви почти всецело принадлежит XIX столетию. XVIII в., с относительным успехом двинувший разработку русской истории вообще, тем самым подготовил почву и для появления церковной истории России. Уже в исторических трудах Татищева, Щербатова и Болтина, помимо готового фактического материала, было высказано немало и общих взглядов на церковно-исторические события. Правда, рационалистический дух времени так резко сказался на этих воззрениях, что в большинстве случаев они могли сыграть разве только отрицательную роль антитезы для будущих исследователей истории отечественной Церкви. Таково, например, у Татищева и Болтина представление духовенства силой, враждебной просвещению народа, корыстной в отношении к богатствам и власти и потому опасной для светского правительства; таков у Болтина и Щербатова откровенно-утилитарный взгляд на религию, как на орудие государственных интересов. Но всеми этими суждениями

гражданских историков XVIII в. открывался ряд важнейших церковно-исторических вопросов, намечались задачи последующих изысканий в указанной области.

Однако из среды школьно-образованных деятелей тогдашней духовной литературы не сразу явились готовые исполнители предстоявшей задачи: написания цельного опыта русской церковной истории. Мысль об этом долгое время была чужда представителям церковных кругов, потому что старая духовная школа, вполне довольствуясь формальной схоластической наукой, совсем забывала об истории; последняя начала по местам входить в школьные программы только с конца XVIII в. Характерен в данном отношении отзыв Священного Синода о задуманном в Российской Академии в 1734 г. издании хронографов. Св. Синод определил: «рассуждаемо было, что в академии затевают истории печатать, в чем бумагу и прочий кошт терять будут напрасно, понеже в оных писаны лжи явственные... Из приложенного для апробации видится, что томов тех историй будет много, и если напечатаны будут, чтоб многие были к покупке охотники, безнадежно, понеже и стиль един воспящать будет. А хотя бы некоторые и к покупке охоту возымели, то, первому тому покупку учиня, до последующих весьма не приступят. Того ради не безопасно, дабы не принеслось казенному капиталу какова убытка» (Пекарский. Ист. Ак. Н., т. I, предисловие). Определение возымело силу.

Немудрено, что при таких условиях мысль об истории Русской Церкви вначале предносилась нерусскому уму *Адама Бурхарда Селлия*, датчанина по происхождению, с 1734 по 1737 г. преподававшего латинский язык в Александро-Невской семинарии, а в 1745 г. принявшего здесь же, в лавре, православие и иеромонашеский сан с именем Никодима († 1746 г.). Занявшись по указанию академика Байера русской историей, он приготовил несколько сочинений справочно-библиографического характера. Одно из них, обширное и законченное, носит название: *De Rossorum Hierarchia*. Здесь

закljučаются сведения о нашей иерархии: о степенях епископских кафедр в разные эпохи русской истории; о всероссийских митрополитах и патриархах, о всех епархиальных епископах; о Соборах русских и бывших в других землях по делам русской Церкви; о главнейших монастырях и их настоятелях; об училищах; о святых и мучениках. Все сведения сопровождаются ссылками на источники. Хотя этот труд и не появлялся в печати в подлинном виде (оригинал его хранится в московском архиве Министерства иностранных дел), но он не потерял своего значения для историографии, потому что впоследствии, как увидим, целиком вошел с поправками и дополнениями в знаменитую Евгениевско-Амвросиевскую «Историю российской иерархии»¹.

Прошел не один десяток лет, и забота о нашей церковной истории возникла в другой иностранной голове. В 1768 г. жела-

¹ Если не стеснять себя пределами собственно русской науки, то начало трудов, подобных Селлиеву, можно относить и к более раннему времени. С появлением унии в юго-западной Руси польско-униатская литература впервые начала апеллировать во свидетельство своей правоты к русской церковной истории. В сочинении *Льва Кревзы* «Оборона Унии» (Вильна, 1617 г. и «Русс. Истор. Библ.». Т. IV) был напечатан биографический каталог киевских митрополитов от Михаила до Ипатия Потя с тенденцией доказать их всегдашнее единение с римской кафедрой. В ответ на это *Захария Копыстенский* в своей «Палинодии» (1621—1622) дал такой же каталог с противоположным освещением, причем был более пространнее в изложении церковных событий. Этот последний каталог послужил затем основой для таких же работ *Сильвестра Коссова* (в приложении к «Патерикопу». Киев, 1635) и *Св. Димитрия Ростовского* («Любопытный Месяцеслов» на 1776 г.). Св. Димитрию приписывают и т. наз. «Московский каталог», оканчивающийся на Патриархе Иоакиме (есть в рукописи СПб. Дух. ак. № 251). Л. Кревза также имел своих продолжателей уже в позднейшее время. *Кульчинский* в книге под заглавием «Specimen ecclesiae ruthenicae etc.» (Romae, 1733) излагает сведения о киевских митрополитах и о русских святых с той же грубо тенденциозной точки зрения, как и Л. Кревза. Таковы же *Ходыкевича* *Dissertationes historico-criticae de utroque archiepiscopatu metropolitano Kijoviensi et Haliciensi*. 1770.

ние иметь историю Русской Церкви печатно выразил известный *Август Шлецер*¹. Его пожелание не осталось теперь без отклика. Екатерининское время было уже благоприятным для развития русской истории. Вместе со славой русского оружия заметно поднялось в образованных кругах и национальное самосознание. Наравне с крайним увлечением философией *du bon sens* в обществе появляются и противники галломании, националисты «стародумы». Интерес к родной старине быстро возрастает. Издается целый ряд историй (в том числе и татищевская), летописей, документов. В это время вниманию духовных писателей открывается и новый предмет: история Русской Церкви. Мысль о ней носится, так сказать, в воздухе. Ею занимается московский архиепископ Амвросий Зертис-Каменский, перенявший, еще в бытность свою префектом Александро-Невской семинарии, по смерти А. Селлия, часть его рукописей. Но исторические записки Амвросия были уничтожены невежественной чернью вслед за его трагической кончиной во время чумы 1771 г. В то же время протоиерей московского Архангельского собора *Петр Алексеев* († 1801 г.) составил даже цельное «*Начертание истории греко-российской Церкви*», в 5-ти частях, от Р. Х. до времени Екатерины II; оно, однако, и доселе не увидело света².

На счастье нашей науки, на нее в это время обратил свое просвещенное внимание московский митрополит *Платон*. Сначала он заинтересовался историей вообще. Еще будучи архимандритом

¹ «Wann wird ein Maim aufstehen, der seinem und allem gelehrten Volke eine russische Kirchengeschichte liefert?». Для первого раза, впрочем, намечался скромный идеал — видеть хотя бы иерархическо-хронологический каталог: «wäre es auch, für's erste, nur eine richtige chronologische Angabe, wann jedes Bisthum gestiftet worden, sammt den Nameu und der Folge aller Bischöfe auf einander: auch trockene Register würden schon... vom Werthe seyn». *Probe russicher Annalen*. S. 106.

² Напечатаны только небольшие выписки в Русском Архиве за 1865 г.

Троицкой лавры (с 1766 г.), он приказал начальству лаврской семинарии учредить отдельный класс истории, за постановкой которого не переставал внимательно наблюдать и по переходе своим на митрополичью кафедру, предписывая выделять церковную историю в особый предмет преподавания для богословского класса. Между тем, благодаря сближению с московским университетом и новиковским обществом, митрополит Платон занялся преимущественно отечественной историей и решил написать учебное руководство по истории Русской Церкви. В 1805 г. он закончил и издал *«Краткую российскую церковную историю»* в двух томах, счастливо начиная ею ряд систематических работ по нашей науке¹, хотя, строго говоря, произведение Платона еще не заслуживает названия системы. Оно располагает исторические факты по примитивному плану древних летописцев в одном безразличном хронологическом ряде, подразделяя их на многочисленные главки, ничем внутренне не обусловленные. Известен строгий, хотя, быть может, не беспристрастный, отзыв об этой истории восходящего тогда светила на горизонте русской науки, старорусского викария Евгения Болховитинова. «Не беспристрастный», говорим мы, потому что Евгений считал пред этим Платона своим безнадежным соперником по части написания истории Русской Церкви, как видно из его письма к приятелю от 1804 г.: «Платон поехал в Киев за собиранием материалов для российской церковной истории, которой он во весь век свой не напишет, хотя лет 20 уже собирается. Да и писать сел только в прошлом сентябре, увидевши мою диссертацию о Соборах, как сказывал мне московский преосвященный викарий. Он боится, чтобы кто другой не предупредил его и не постыдил в давнем обещании, повсюду расславленном, что он сочиняет российскую церковную историю». По выходе в свет так неожиданно быстро написанной истории Евгений и пишет о ней в одном дружеском письме (8 апреля, 1806 г.): «О нововышедшей нашей церковной

истории скажу вам, 1) что это отнюдь не история, а летопись, в коей на лыко летосчисления без порядка нанизаны бытия, как будто вместе и калачи, и сайки, и бублики. История должна быть в системе, т. е. в разделении на периоды, эпохи, и в подборе единообразных материй по статьям или главам, а тут, хотя видишь главы, но не найдешь причины, почему та или другая глава начинается на этой, а не на другой странице. Итак, разделения ее отнюдь не есть разделения истории. 2) Много находится парадоксов... 3) Много также тут, с одной стороны, хвастливого ханжества, а с другой, натужного беспристрастия». По всем этим причинам, «а особливо по первой», преосвященный Евгений признавал «летопись сию, как сбивчивую», непригодною для преподавания в классе и, кроме того, укорял ее в весьма ощутительном недостатке: отсутствии ссылок на источники. Впрочем, к концу письма критик желает, чтобы мнение его осталось «под завесою скромности. Ибо совестно и грешно явно отнимать славу у почтенного старца. Будем думать для себя, а не для других, которые, может быть, еще лучше нас оценят сие произведение». Он не ошибся. Стоя не на формальной только точке зрения, в труде митрополита Платона можно указать немало достоинств, и даже значительных. Прежде всего — весьма заметную критичность в отношении к содержанию и качеству своих источников. Так, он подозрительно относится к сказанию о проповеди ап. Андрея на Руси (Изд. 1805 г., т. I, с. 12—13), отчасти к повести о крещении князя Владимира (Т. I, с. 22, 27), к соборному деянию на еретика Мартина (Т. I, с. 90). Качество «Степенных книг» митрополит Платон не признает настолько надежным, чтобы не требовалось от историка осмотрительности при пользовании ими (Т. II, с. 53—54). Особенно следует отметить у автора «Краткой российской церковной истории» дар исторического прозрения, способность схватывать причинный смысл давно минувших событий. Некоторые догадки митрополита Платона

раскрыты впоследствии и удержаны наукой до настоящего времени. Таковы его мнения: об отсутствии храмов и жрецов у древнерусских язычников (I, 7), о причинах веротерпимости монголов (I, 136—37), о происхождении Лжедмитрия I (II, 167). Очень метки и верны его суждения о причинах разделения русской митрополии (I, 277—79) или, например, о значении власти русских патриархов по сравнению с митрополитами, их предшественниками (II, 100 — 101). Наконец, бесспорно, к достоинствам труда митрополита Платона относится еще одна характерная для него черта. Маститый автор всюду следует выраженному им в предисловии убеждению, что «первое любезное и привлекательное истории свойство есть истина и беспристрастие». Поэтому, вопреки отрицательным взглядам вольнодумных историков XVIII в. на прошлое нашей Церкви, он «не может себя воздержать, чтоб российскому духовенству не дать похвального и справедливого свидетельства», что он с любовью и выполняет на протяжении всей своей истории. Но не закрывает глаз и на темные явления и даже выставляет их со всею резкостью и в жизни общества (I, 126—27), и духовенства (I, 101, 127), и монашества (I, 61—62). Часто митрополит Платон высказывает и свои личные мнения по поводу тех или других исторических фактов, чем сообщает много живости и публицистического интереса своему повествованию. Суждения его возвышенны, гуманны (I, 28, 117, 194, 233, 234, 342) и смелы (I, 15; II, 234, 235, 275). После всего этого не удивительно, что профессор Знаменский характеризует историю Платона, как «труд редкий по талантливости, полный обилием фактов, метких замечаний и серьезной критики», а еще ранее его С. М. Соловьев выражается о ней так: хотя митрополит Платон «занился своим трудом в преклонной старости, 68 лет, но запечатлел свое сочинение печатью могучего, юного таланта».

Такие работы затем надолго становятся как бы привилегией иерархических лиц (Платон, Иннокентий, Евгений, Филарет, Ма-

карий). Объясняется это отчасти историей ученого монашества, в ряды которого прежде вступал цвет духовно-академической молодежи и которое заметно полагало честь своего звания и в разработке науки; отчасти — цензурными условиями старого времени, благодаря которым писать историю своей Церкви — предмет столь недалекий от живой действительности — было не всегда легко даже под прикрытием иерархического авторитета.

В порядке хронологической постепенности мы должны были бы говорить о церковной истории преосвященного Иннокентия, но в историческом обзоре систематических работ по истории Русской Церкви было бы несправедливо, в угоду только единству темы, не упомянуть о трудах киевского митрополита *Евгения Болховититова* (1767—1837), так мною содействовавших успеху нашей науки именно в первое время ее развития, хотя они и не представляют собою цельной церковно-исторической системы. Евфимий (первое имя Евгения) Болховитинов предался исторической науке еще со школьной скамьи. Посланный в 1785 г. в качестве лучшего воспитанника Воронежской семинарии в Московскую академию, он, вместе с некоторыми другими студентами, по желанию митрополита Платона, посещал и Московский университет, чрез который вскоре сделался членом новиковского товарищеского кружка. Отсюда его симпатии к русской литературе и истории. По возвращении в родную семинарию Евфимий преподает там русскую историю и занимается разработкой местной старины. В 1800 г., уже вдовым протоиереем, он является в Петербург, неожиданно для себя (и не охотно) принимает монашество, делается префектом Александро-Невской академии и вскоре преподает здесь церковную историю, привлекая студентов к разработке преимущественно русской церковной истории, как видно из ряда напечатанных тогда же диссертаций. И впоследствии на всех местах своей епархиальной деятельности — в Новгороде, Вологде,

Калуге, Пскове и Киеве — он является неутомимым собирателем всевозможных материалов для местной, главным образом церковной, истории. Рядом учено-исторических работ ознаменовывал он каждое свое местопребывание, бескорыстно оставляя иногда систематически собранный материал в распоряжение будущих работников науки (как, например, в Воронеже и Вологде). В своей ученой деятельности митрополит Евгений является характерным выразителем убеждения тогдашнего мецената исторической науки графа Н. Р. Румянцева, к приснопамятному кружку которого принадлежал наш иерарх, что еще не время было писать нашу историю, пока не собраны и не приведены в известность едва тронутые тогда (в начале XIX в.) многочисленные материалы библиотек и архивов. Поэтому все труды Евгения по истории Русской Церкви запечатлены характером того иерархического направления, отдаленное начало которому было положено еще З. Копыстенским и затем А. Селлием; все они сводятся к тому, чтобы завершить наконец подготовительную, черновую работу для написания русской церковной истории: создать *«историю российской иерархии»*, этот «компас исторический», по выражению Шлецера. С этого центрального труда, носящего именно такое название, и начинается ряд крупнейших работ ученого иерарха по истории Русской Церкви, о которых мы и скажем несколько слов, не упоминая о многочисленных его произведениях меньшего значения и объема или чисто историко-литературного содержания. «История российской иерархии» задумана и начата Евгением еще в петербургские годы (1800—1804). Но широта намеченной программы и сложность занятий по должности викарія старорусского (1804—1805 гг.) заставили его, по переезде в Новгород, поискать себе здесь помощника для этой работы. Таковым оказался энергичный префект Новгородской семинарии иеромонах Амвросий Орнатский, впоследствии (с 1819 г.) грозный епископ Пензенский. Его имя стоит и в заглавии сочинения

как имя автора. Но как по собственному признанию Евгения («Др. и Нов. Росс.», 1880. Т. XVIII, с. 355), так и по заключениям специального исследователя его трудов (*Поletaев*, с. 82—86), ему (Евгению) принадлежит половина труда и даже более, если не забывать цену инициативы и общей редакции. «История российской иерархии», изданная (М., 1807—1815) в шести томах и семи книгах (VI том составляют две книги), распадается на две неравные части. *Первая* вся вмещается в первом томе и содержит в собственном смысле историко-иерархические сведения (о епархиях, епископах, митрополитах, патриархах, Священном Синоде), и кроме того — о Соборах, о святых и духовных школах. *Вторая* часть заполняет собою остальные томы и содержит сначала общее введение в историю русских монастырей, а затем частные сведения о них по алфавитному порядку. Таким образом, «История российской иерархии» дает даже более, чем обещает ее заглавие. Это разнообразие предметов содержания «Истории российской иерархии» объясняется ее происхождением из вышеупомянутого труда Никодима Селлия, перевод которого, с солидными поправками и дополнениями, она представляет, как видно из многих писем митрополита Евгения и из заглавия рукописного ее оригинала. Последний сохранился среди рукописей московской синодальной типографии (№ 405), где в свое время печаталась «История российской иерархии»; его заглавие такое: «Опыт повествования о росс. иерархии, сочиненный на латинском языке Н. Селлием, монахом Александро-Невского монастыря, а ныне с подлинной рукописи переведенный, справленный с летописями и др. рукописями, расположенный по нынешнему порядку иерархии российской, во многом дополненный и доведенный до настоящего времени». Богатое содержание этого творения, в свое время имевшего громадное значение в нашей науке, еще и доселе не исчерпано вполне новейшими изданиями и литературой по предмету русской церковной истории.

Другой, замечательный для нас по богатству и важности своего содержания, труд митрополита Евгения — его *«Описание Киево-Софийского собора и история киевской иерархии»* (Киев, 1825). Здесь ученая история Софийского собора предваряется двумя этюдами из начальной истории христианства на Руси, а за ними следует ряд обстоятельных биографий всех киевских митрополитов с широким изложением современных им церковных событий, так что в результате получается как бы цельный исторический очерк жизни Русской Церкви в древний период и западно-русской Церкви до последнего времени. Вторая половина книги занята «прибавлением», или текстом множества документов, относящихся к ее предмету и в большинстве впервые обнародованных автором. Как бы дополнением к *«Истории киевской иерархии»* служит вслед за нею вышедшее в 1826 г. историческое *«Описание Киево-Печерской лавры»*, также «с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное».

Славу митрополита Евгения в истории русской литературы составляют два его словаря: *«Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской Церкви»* (СПб., 1818. Т. I—II, и изд. 2-е, исправл. и умнож., СПб., 1827) и *«Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России»* (М., 1845. Т. I—II). Для нас интересен, конечно, первый из них, по многим пунктам навсегда остающийся первоисточником для биографических и историко-литературных справок о деятелях Русской Церкви, древних и новых.

Оставив нам столь обширное ученое наследие, митрополит Евгений, однако, всю жизнь не собрался написать цельного очерка истории Русской Церкви. Его *«История славено-русской церкви от начала оныя до наших времен»* доведена только до конца XI в. и в печати не появлялась (хранится в Киево-Соф. соборной библ., № 158; 1-я часть, введение, есть и в библ. СПб. Дух. ак., ркп. № 254). Объясняли это явление складом ума митрополита

Евгения, «ума регистратурного», по выражению преосвященного Иннокентия (Борисова). «Это был один из величайших собирателей, которые когда-либо существовали, говорил о Евгении М. П. Погодин, это был русский Миллер... Это был какой-то статистик истории. Он, кажется, даже не жалел, если где чего ему не доставало в истории; для него было это как будто все равно. Что есть — хорошо, а чего нет, нечего о том и думать. Никаких рассуждений, заключений». А крепкий на слово архиепископ Филарет в «Обз. рус. дух. лит.» прямо отрицает у Евгения способность «систематического взгляда на явления истории» и кончает свою характеристику его работ следующим образом: «в митрополите Евгении, сколько изумляет собою обширность сведений его, столько же поражает бездействие размышляющей силы, часто и резко выказывающееся».

Второй, после труда митрополита Платона, обобщительной работой по истории Русской Церкви может считаться *«Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в.»* (отд. I—II, СПб., 1817) *Иннокентия (Смирнова)*, скончавшегося в сане епископа Пензенского († 1819 г.). «Начертание...» представляет собою результат его преподавательских чтений 1-му курсу Санкт-Петербургской духовной академии (1812—1814), когда русская церковная история излагалась совместно с общей; поэтому до нее очередь доходит здесь только во II отделении, или томе. В этом произведении мы видим уже попытку вывести материал нашей науки из сырого состояния летописного распорядка, отыскать в изучаемых фактах общий смысл и, сообразно с этим, установить связь между событиями. Но хорошо усвоенные ученым автором схоластические приемы писания сослужили ему в данном случае плохую службу. Начертание вышло прекрасным образцом того, как не следует писать историю. Его деления и группировка фактов представляют какую-то безжалостную вивисекцию живых и цельных явлений истории. Прежде всего, автор

усвоил дурной пример западных историков эпохи всевозможных *Origines* и *Antiquitates* — излагать историю по отдельным векам с якобы особой, индивидуальной их характеристикой, на самом деле до курьезности внешней и искусственной¹. Но еще большую искусственность и дробность он ввел в распределение материалов по строго однообразным для каждого века предметным рубрикам. Здесь окончательно ставится крест над внутренним единством отдельных событий, с одной стороны, и над их качественным разнообразием, с другой. Анатомический нож схоластики делит целостные факты на мелкие частицы, которые затем и собираются в самые неожиданные по пестроте и разнородности составных элементов букеты под заголовками: «Пособия успехам Церкви», «Содействие Промысла», «Бедствия Церкви», «Состояние учения», «Учение», «Иерархия», «Достопамятные лица», «Ереси и расколы». Что из этого получается, можно проследить хотя бы на примере XVII в. В отделе «Что способствовало успехам российской Церкви» (гл. I), без слова о смутном времени, прямо сообщается об изгнании из Москвы поляков усилиями Минина, Пожарского, патриархов Гермогена, Филарета и Троицких героев, и только непосредственно следующий затем абзац «О путях Промысла», наперекор естественному порядку событий, кратко сообщает о появлении первого самозванца. Далее, глава (II) о «бедствиях Церкви» говорит о самозванцах же подробнее, но в особой опять рубрике — о «предании Москвы полякам», хотя ранее уже был

¹ Например: «*век четвертый на десять*, на Западе ослабевающий во власти, богатый нищенствующими (*mendicantibus*) и виклефитский, на Востоке колеблемый латинянами и могометанами; на Севере возмогающий к низложению татарского ига; *век пятый на десять*, предприимчивый, на Западе соборный и гуситский, на Востоке порабощаемый турками, в России освобождающийся от татарского порабощения; *век седьмой на десять*, на Западе покоряющийся разуму вместо откровения, квакерский и пиетистский; на Севере борющийся с самозванцами и раскольниками, но и укрепляющийся во внешнем благоденствии» и т. д.

рассказ об освобождении Москвы. В главе (III) о «состоянии учения» отдельный параграф трактует «Об исправлении книг», но в следующей главе (IV) «О богослужении» речь неизбежно сводится к тому же. В дальнейшей главе (V) «Об иерархии» опять выступает на сцену история книжных исправлений. Кажется, довольно повторений и непоследовательностей. Все-таки автор в главе (VI) о «достопамятных лицах» еще раз преподносит нам запоздалые сведения о патриархах Гермогене, Филарете, Никоне и их заслугах. Десять раз заводя речь о книжных исправлениях, он, однако, ухитрился сохранить историю происхождения раскола до последней (VII) главы своего повествования. И так повсюду: «учение» и «ереси» разделяются, а благочестивые князья, примерные пастыри, затмения и землетрясения соединяются вместе под именем «пособий Церкви», т. е. разделяется неразделимое и совмещается несовместимое.

Не украшается описанный труд и критичностью в отношении к своим источникам, свидетельством чего являются, например, обильные заимствования из Степенной книги и Никоновской летописи, репутация которых и тогда уже стояла довольно не высоко. Оттого можно встретить в книге немало фактов сомнительных и невероятных. Внутренняя история Церкви здесь почти совсем отсутствует. Слог книги крайне сжатый, темный, отменно тяжелый.

Может быть, некоторые свойства «Начертания...» определялись указаниями сверху. Комиссией духовных училищ в то время изданы были в руководство академическим преподавателям правила, которыми вменялось в обязанность не допускать при изложении истории: а) усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники; б) произвольного систематизма, который воображает народ и его историю невольным развитием какой-нибудь роковой для него идеи; с) неосмотрительного политического направления. Излагая

события просто, кратко, верно, с чистыми первоначальными источниками сведений, преподаватель должен обращать особенное внимание в истории на черты нравственные, на следы Провидения Божия в происшествиях общественных и приключениях частных, на связь и последовательность в судьбах народов нравственного улучшения и благоденствия или, напротив, нравственного повреждения и упадка благосостояния». В параллель с этим шла и строгость цензуры, на которую так часто жаловался митрополит Евгений при выпуске своих безобидных исторических работ.

Мы несколько подробно остановились на характеристике «Начертания...», игравшего слишком небольшую роль в развитии нашей науки, потому, что оно имело свою продолжительную историю в духовной школе, так как до 60-х гг. было обязательной классической книгой в семинариях и долгое время (до 40-х гг.) связывало руки и академическим наставникам.

Следующая по времени печатная система истории Русской Церкви, доведенная до учреждения в России патриаршества, принадлежит перу немецкого профессора Филиппа Штрала, долго жившего в России, откуда он уехал после 1812 г. Откликаясь на призыв Шлецера, он издал в Галле в 1827 г. «*Beyträge zur russischen Kirchengeschichte*», где систематически собрал и обозрел славяно-русские источники для русской церковной истории, сделал хронологический перечень событий ее до 1825 г. включительно, изложил историю русских лжеучений и сект и дал хронологическую таблицу русских митрополитов и патриархов параллельно с князьями и царями. В 1830 г., в Галле же, вышла его «*Geschichte der russischen Kirche*», I-r Theil. В перечне литературы предмета, данном в предисловии, автор указывает очень много иностранных сочинений о России, но из содержания его книги открывается, что он полною рукой черпал главным образом из русских летописей и историков — Амвросия (Ист. рос. иер.), Татищева, Щербатова, Карамзина. Последним двум он всецело подчиняется и в своих

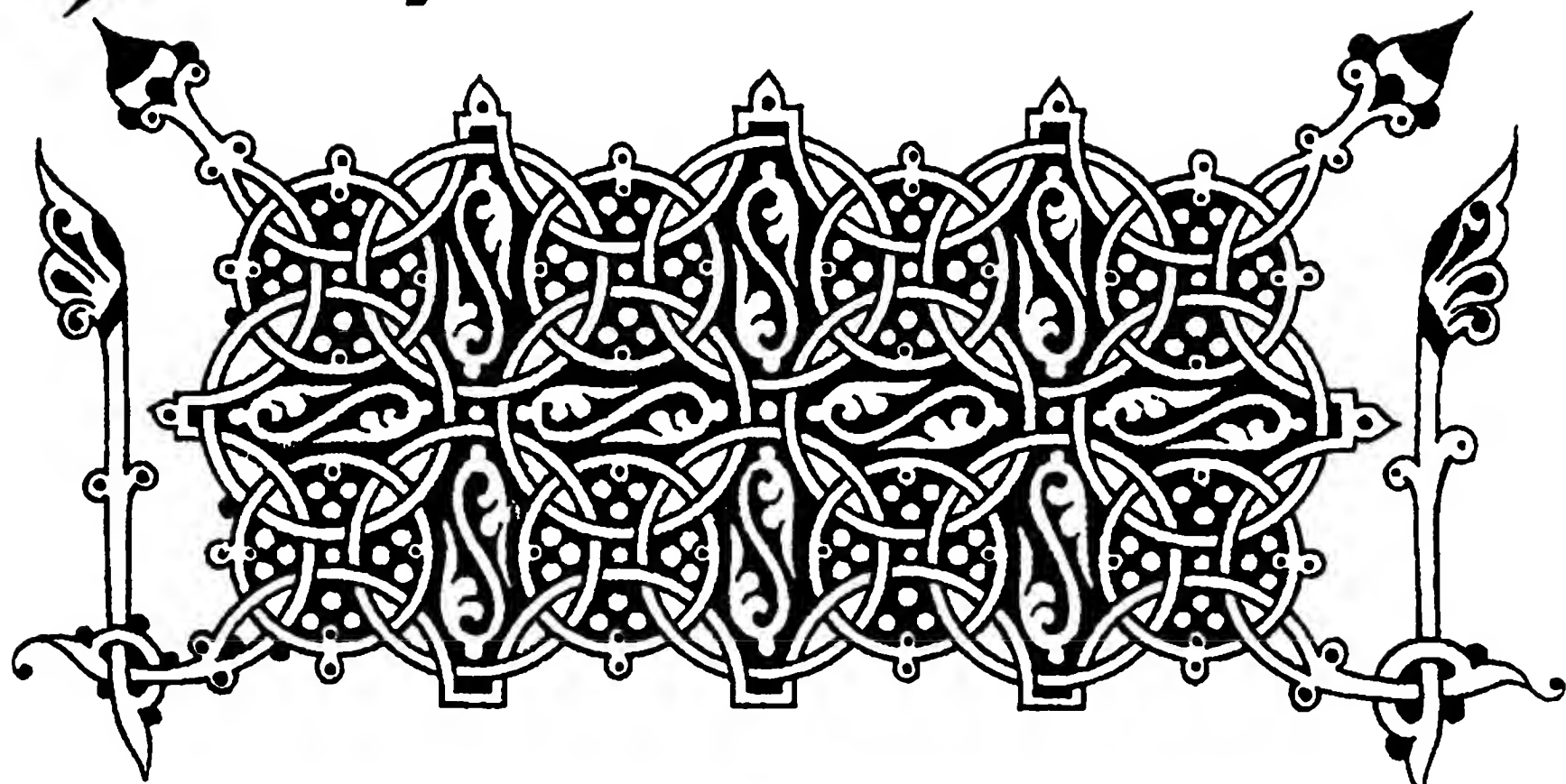
общих воззрениях на развитие русской истории. У Шлецера Штраль заимствует взгляд на достоинство киевского летописного свода, каждую строку которого он приписывает Нестору и принимает с благоговением, постоянно титулуя летописца «ehrwürdige Nestor». Свой рассказ профессор Штраль, подобно митрополиту Платону, ведет по княжениям и царствованиям русских государей, так что в трудах этих двух ученых история Русской Церкви находится как бы только еще в процессе своего выделения из области истории гражданской. Но принцип деления на периоды у Штраля иерархический. Поэтому он время от 988 по 1588 г. считает за один период жизни Русской Церкви, когда глава ее — митрополит находился в зависимости от Константинопольского Патриарха; от 1588 до 1702 г. — второй период, независимости; от 1702 до 1721 г. — третий и от 1721 г. — четвертый. Излагая главную нить церковных событий хронологически, он в последующих, более кратких отделах обзревает уже по предметной системе: канонические права и взаимоотношения духовных лиц (II Abschnitt), имущественное положение Церкви (III), церковное право и дисциплину (IV), церковное вероучение (V) и монастыри (VI). В этом произведении немца-католика обращает на себя внимание примерное беспристрастие в передаче и освещении фактов истории чуждой ему Церкви; здесь выдержан даже иератический тон наших древних источников. При этом качестве, в связи с обстоятельностью изложения и наличием научного аппарата, труд Штраля был, несомненно, полезным пособием для его русских продолжателей, хотя ближайший из них, архиепископ Филарет, не цитирует его в своей «Истории».


У Филарета, впрочем, был еще один незначительный предшественник. В 1838 г. издал свою необширную «*Историю российской Церкви*» (СПб.), доведенную до учреждения Священного Синода, известный и другими своими работами по духовной литературе А. Н. Муравьев. Прославленный стилист в карамзинском духе, автор

этим только проигрывает в наших глазах, потому что приподнятый, панегирический тон его речей лишь усугубляет его грех против указанного еще митрополитом Платоном «любезного и привлекательного истории свойства — истины и беспристрастия». Изложенная в первобытном хронологическом порядке, приспособительно к преемству русских митрополитов и патриархов, «История...» Муравьева их биографиями почти и ограничивается, суживая таким образом содержание церковной истории до *minimum*'а. Между тем, даже митрополит Платон в свой хронологический список событий заносит часто факты, характерные и для внутренних сторон церковной жизни. Следовательно, книга Муравьева в некоторых отношениях делает положительно шаг назад даже по сравнению со значительно старейшей ее «Историей» московского митрополита. Однако, благодаря стараниям автора, она переведена была на языки — английский (1842), немецкий (1857), новогреческий (1857) и в России выдержала три издания (1838, 1840 и 1845).



ЦЕРКВИ





РЕФОРМА, РЕФОРМАЦИЯ И ИСПОЛНЕНИЕ ЦЕРКВИ

Предисловие

Предлагаемый читателю трактат представляет собой исправленную стенограмму устной речи, произнесенной 28 февраля 1916 г. на очередном закрытом собрании петроградского Религиозно-философского общества. Весь академический 1915/1916 г. в этом Обществе был посвящен обсуждению вопроса о реформе Церкви. После ряда докладов и заседаний автору, как председателю, пришлось подводить итоги пройденным прениям и высказать свой взгляд на вопрос. Этим происхождением трактата объясняются некоторые особенности его изложения. Таковы, например, ссылки на мнения отдельных лиц, выступавших на предыдущих собраниях Общества. Со временем, когда будет напечатан соответствующий том «Записок петроградского Религиозно-философского общества», приведенные мнения, вместе с относящимися к ним замечаниями данной речи, предстанут перед читателем в более тесной взаимной связи и с большей ясностью. Надеемся, однако, что издаваемый текст и в отдельности может иметь интерес как особое мнение по вопросу огромной религиозной важности.

I

Мне всегда казалось характерным то явление, что реформой Русской Церкви в точном, техническом смысле этого слова особенно живо и горячо интересуются люди или безрелигиозные (по мотивам общественно-либеральным) или того религиозного типа, который религию принимает как нечто позитивно-данное,

как нечто, не подлежащее никакому творческому переживанию и интересное лишь с точки зрения практической организации церковной жизни на лучших началах. К этому типу относится бытовое большинство, заполняющее собою ограду Церкви, составляющее религиозное стадо. Настоящих мистиков Церкви мало интересует то, что называется церковной реформой. Такие носители церковной мистики, как Феофан, епископ Полтавский, или ее теоретики, как профессор-священник П. А. Флоренский, этими вопросами не интересуются. Им важны глубины догмы и культа, до которых не дохватывают мелкие мерки церковного неустройства и благоустройства. В самом деле, ведь ничего религиозного нет в том, чтобы организовать приход на началах юридического лица, в том, чтобы реформировать консисторию и бракоразводный процесс, чтобы реорганизовать Синод, урегулировать положение обер-прокурора, учредить патриаршество, снять государственный запрет с функции соборности. Это вещи, о которых говорят в Государственной Думе политики, иногда вовсе безрелигиозные. Что реформа Церкви — дело не религиозное, что к ней надо приступать не наивным церковным обывателям, а людям, политически прозревшим, — это и было показано в докладе протоиерея К. М. Аггеева, очень кратком, бьющем только в эту точку. Эта же точка зрения была развита и в докладе Д. В. Философова. Что такой подход к вопросу церковной реформы был достаточно продуманным и верным, показало последнее обсуждение сметы Синода в Государственной Думе. Наконец-то и присяжные думские церковные политики открыли всем известную Америку, дошли после долгих блужданий в потемках эпохи Столыпина и Саблера до сознания той истины, которую Д. В. Философов систематически, чуть не десять лет, проводил в ежегодниках «Речи» по церковному вопросу и которую он изложил в своем докладе. Тезис о необходимости усиления власти обер-прокурора, так странно для некоторых звучавший в докладе

Д. В. Философова, решительно был на этот раз выдвинут в Думе националистом В. Н. Львовым. До сих пор думские церковники считали своим долгом руководиться двумя директивами: протестовать, во-первых, против обер-прокурорского засилия и, во-вторых, против посягательств Думы на внутренние церковные дела, как священные и неприкосновенные. Но драматический эпизод Самаринской обер-прокуратуры, видимо, заставил прозреть даже слепцов. Депутаты Львов и Шеин заговорили, что власть Синода за 200 лет сведена к нулю усилиями обер-прокуроров, а после 1905 г. свелась к нулю и власть самих обер-прокуроров; таким образом, церковная власть во всех видах исчезла, и теперь нужно заняться ее восстановлением. Нужно Думе посодействовать усилению политической позиции обер-прокурора, чтобы он занимал политически определенное место и вел государственную линию в делах церковных, а не был бы какой-то странной амфибией, которая выступает в государстве от лица Церкви, а в Церкви от лица государства. Как будто в первый раз проснувшись и увидев воочию всю меру презрения к свободе Церкви известных безответственных сил, думские церковники наконец-то закричали о том же самом, о чем говорил и протоиерей К. М. Аггеев у нас полгода тому назад. «Если общая свобода даст свободу и Церкви, то да будет благословенен ее приход», — заключил свою парламентскую речь правый политик В. Н. Львов. Таким образом, в данном случае действительность совершенно оправдала практичность и целесообразность провозглашенной на наших заседаниях точки зрения на церковную реформу как неотделимую часть общей политической реформы. Если же наш взгляд на дело верен, то понятным должно стать и то обстоятельство, что мы не пускаемся в детальное рассмотрение частных самой церковной реформы. Она нам рисуется в первой стадии вопросом политическим, а не религиозным. Правда, и эти мелочные вопросы (о консисториях, обер-прокуроре и т. д.), которые мы оставляем в

стороне, не совсем для нас безразличны, потому что они относятся к Церкви — явлению для нас единственному по важности, как бы ни было несовершенно ее воплощение в истории, какая бы уродливая кора ее ни покрывала. Внешнее состояние Церкви не может нас совершенно не задевать и потому еще, что реформа Церкви должна создать новые условия для религиозной жизни большинства русского народа, крещенного в православие и живущего в нем. Очевидно, не интересоваться совсем судьбами Русской Церкви — значит не интересоваться судьбой русского народа. Нельзя презирать ту форму, в которой живет идея. Таким образом, мы утверждаем этот косвенный интерес к внешним, полуполитическим вопросам церковной реформы, эту косвенную связь их с настоящим религиозным вопросом. С этой стороны в нашем положении есть аналогия с положением социалистов. Как бы социалисты ни считали свою позицию запредельной, не соприкасающейся с настоящей буржуазной действительностью, тем не менее, и они интересуются рабочим законодательством, производимым руками буржуазных партий. В этом смысле и новое церковно-практическое законодательство для нас интересно как усовершенствование внешней организации, подводящее религиозные массы ближе к новым условиям жизни, более свободным, живым и творческим.

В переустроенной Русской Церкви, конечно, будет меньше поводов для народа соблазняться ее недостатками и разбегаться по сектам, где его религиозная энергия гибнет без плода, теряется, как вода в песке. Мы хотим, чтобы религиозная энергия народа вкладывалась в жизнь самой Церкви и чтобы Церковь, Русская Православная, на опыте показала всю меру своих сил: что она может дать и чего, при лучших условиях, — не может. Теперь она перед лицом религиозных запросов безответна; теперь нам говорят: «Что же вы жалуетесь? Церковь по рукам и ногам связана, и уста ее запечатаны». Для нас важно, чтобы уста ее были

распечатаны и ноги и руки развязаны. Лишь тогда будет ясно, каков ее религиозный предел. И если народная религиозная масса в освобожденной, реформированной Церкви будет двигаться и даже выходить за ограду Церкви, то и плоды ее уклонений будут иными, чем теперь. Не соблазняясь крайними уродствами Церкви и не отрекаясь из-за них от основных церковных устоев, масса если и будет создавать расколы и секты, то более высокого, близкого к Церкви, а не низшего, элементарного типа, как сейчас. Это будет важно для вселенского католического опыта.

Интересуясь вопросом реформы Церкви не с бытовой, практической, и не с политической, а с религиозной точки зрения, мы должны устранить те подходы к этому вопросу, о которых иногда приходится слышать и о которых мы слышали в нашей среде. Припоминаю замечания Л. М. Добронравова. Он говорил, что нам следует относиться к этому вопросу с принципиальным безразличием. «Как относится Церковь к Государству? Что это за вопрос для христианина? Я верю во Христа, и мне все равно, как они относятся друг к другу, все равно: по католической, по протестантской или по православной схеме, — вся эта схема вне-христианская. Ибо ни в Папе, ни в Синоде, ни в патриаршестве нет ничего христианского. Для меня одинаково отвратителен и тот священник, который присутствует при смертной казни, и тот, который ведет в атаку роту. Все эти формы взаимоотношений одинаково ненормальные и все нехристианские». Разумеется, это точка зрения абсолютной бесцерковности, т. е. абсолютного неведения того факта и принципа, который мы считаем незыблемым. Я не буду сейчас опровергать ее детально, так как ниже противопоставлю ей в целом совершенно иное воззрение. Это голос псевдохристианского индивидуализма религиозно, метафизически и элементарно нам чужд. В том же направлении говорил и другой голос сектантско-баптистского оттенка. Он говорил: «Во имя чего нам подходить к вопросу о реформе Церкви? Во имя лич-

ности. А если так, то не надо ничего и реформировать, поднимать и исправлять какое-то упавшее учреждение. Не надо потому, что где двое или трое собрались во Имя Его, там и Он — без всяких реформ и исправлений». Этот голос из той же категории голосов религиозных индивидуалистов, для нас не интересных и бесплодных. В противоположность им раздалось, правда, недостаточно развитое, мнение П. С. Аксенова о том, что природа христианства социальна. И когда кто-нибудь утверждает, что для него безразличны социальные явления с христианской точки зрения, — он не понимает совсем христианства. Столь резко друг другу противоречащие подходы к реформе Церкви должны быть уроком для общественного большинства, воображающего, что в этой области иметь свое мнение (в обычном либеральном или радикальном тоне) элементарно просто. Оказывается, подобно всем другим великим философским и социальным проблемам, и здесь необходимо себе выяснить основные материальные и методологические предпосылки. Что такое христианство и что такое Церковь? Об этом твердых понятий в обществе почти не существует.

Итак, в конечном итоге от реформы Русской Церкви мы кое-чего ожидаем. Мы желаем для Русской Церкви максимума ее освобождения от служебных, узко понятых национальных и правительственных целей. Что же произойдет с момента этого освобождения? По этому вопросу высказал свое мнение профессор М. И. Туган-Барановский. Он подслушал среди слов некоторых ораторов совершенно безнадежное отношение к возможности реформы православия. Он так формулировал мнение, против которого возражал: «Здесь раздаются голоса, что православие не поддается никаким видоизменениям, что оно вечно связано с автократией, связано не внешне, а внутренне. Следовательно, и реформа не освободит его от этого, имманентного ему, принципа. Следовательно, и об освобождающей реформе говорить,

в сущности, невозможно. Это иллюзия. Единственный исход для реальных преобразовательных стремлений части церковного общества — быть готовым к открытому расколу».

Действительно, существует мнение, что в результате церковной реформы освободительного характера консервативные элементы Церкви, стоящие за старый принцип автократии, не пойдут за реформой. Илиодоры, Гермогены, Антонии, Серафимы — люди этого закала останутся на старых позициях, в расколе с новым течением, идущим вслед за жизнью общественно-политической. Из нового течения составитя покровительствуемое обновленной государственной властью большинство, господствующая Церковь, которая и вступит на умеренно-либеральный путь. То и другое в корне отвергает в своем прогнозе М. И. Туган-Барановский. Он убежден, что начало автократии совершенно случайно связано с православием; что вполне мыслимы и фактически существуют Православные Церкви без всяких автократов; что для раскола поэтому, в случае реформы Церкви, никаких оснований он не видит. Напротив, он думает, что вследствие поднявшегося брожения освобожденных сил произойдет глубокое внутреннее обновление Православной Церкви. В приведенном мнении ярко отражается почти всеобщее недоразумение касательно часто здесь выдвигаемого тезиса о связи православия с самодержавием. Нельзя же, в самом деле, предполагать, как это в свое время допустил П. Н. Милюков, что лицам, выдвигающим этот тезис, не известен простой позитивный факт, что есть ряд Православных Церквей, мирно сожительствующих с государственными конституциями, иногда очень демократического типа. Болгария, Сербия, Румыния, Греция, Австрия с двумя православными автокефальными Церквями — достаточный фактический пример для фактического же, позитивного доказательства, что Православная Церковь существует при конституции, может существовать и при республике. Но дело не в факте, а в идеале, в норме, в задании и призвании

православия. Д. С. Мережковский, пространно разрабатывавший идею связи православия с самодержавием в формах литературно-художественных, вероятно, повинен в том, что научно и прозой мыслящие люди не могут до сих пор понять главной сути этой его идеи. Чтобы не возникало впредь элементарных недоразумений, подобных вышеприведенному, необходимо твердо усвоить, что здесь дело идет не о случайностях церковно-исторического процесса, но о мистико-догматическом опыте православного церковного самосознания. Проверить данную идею нельзя сторонним взглядом, скользящим по поверхности исторических фактов. Необходимо для этого ощутить самое сердце православия, послушать его золотые сны. Не обедненное, не обиженное историей православие, а православие в его максимуме и расцвете дорожит самодержавием, связью с религиозным носителем власти государственной, с Помазанником-Кесарем; дорожит не в силу только морально-бытового консерватизма, но в силу того же инстинкта, в силу той же потребности религиозно владычествовать над миром, которыми и создалось, и двигалось папство; в силу теократических задач Церкви. Полное, живое православие в той же мере неистребимо теократично, в какой оно истинно церковно. Ибо теократия и Церковь — понятия неразлучимые. Нетеократическая Церковь есть собственно не Церковь. Теократия как факт исторический всем известна. Это папство и византийско-русский цезаропапизм. Но надо понять, что теократия в идее выходит из границ этих фактов, что она есть внутренний пафос Церкви истинной; и что формы ее, идущие от исторического прошлого, не обязательны для ее будущего раскрытия. Приняв это во внимание, мы поймем, что, с одной стороны, Русскую Православную Церковь, конечно, можно внешними политическими реформами разлучить с ее теократическим стилем, а с другой, и то, что никакая внешняя разлука в наиболее глубоких носителях традиционного православного самосознания не убьет ни теократичес-

ких стремлений, ни тяготений к самодержавию. Возможно не только создать в России Церковь конституционную, как в Греции и Румынии, но возможно и затуманить ее массовое и господствующее сознание. История учит нас, что поместные Церкви не только хиреют, но и вымирают вместе со своими стареющими нациями и культурами — таков весь почти эллино-семитический православный Восток. Мы не знаем никаких гарантий, против возможности изнеможения церковного сознания даже и в великой, наиболее жизнеспособной из всех Православных Церквей — в русской национальной Церкви. Но одно мы можем утверждать: момент всеобщего равнодушия в недрах Русской Церкви к теократическим заветам прошлого был бы знаком исторической сдачи ее в архив дряхлого Востока. Так как мы этого не допускаем, то и продолжаем думать, что для Русской Церкви связь православия с самодержавием для настоящей эпохи остается значительным моментом в ее теократическом сознании. Таким образом, нужно уметь дорожить теократическим началом, не смущаясь несовершенством, даже уродливостью его воплощений. Инстинкт церковных черносотенцев, смешивающих принцип с историческим воплощением, неизмеримо глубже, подлинно церковнее, т. е. теократичнее, чем стремление церковных либералов, смешивающих освободительные формы внешнего бытия Церкви с настоящим осуществлением ее задач. Я согласен с той частью замечания М. И. Туган-Барановского, что данных для раскола в Русской Церкви, политически освобожденной, действительно нет. Раскол мог бы произойти, если бы уже не было в церковной массе той теплохладности, которая создалась в ней последним, церковно мертвым периодом русской истории. До конца XVII в. религиозные движения в Русской Церкви задевали и потрясали весь церковный организм, но с той поры, как раскол старообрядчества унес из Церкви наиболее могучие волны церковной энергии, пульс ее общей жизни резко и надолго упал. В Церк-

ви осталось все равнодушное, примиренческое, не способное массовым образом реагировать ни на деятельность иерархических верхов, ни на вопросы, выдвигаемые совестью отдельных религиозных искателей. Церковные расколы стали невозможны; их сменило дробное, мгновенно извергаемое из официальной Церкви пестрое сектантство. Русская Церковь выделяет из себя множество ересей, но не вынашивает в себе и не переживает — как одно целое — никакого церковного вопроса. При таких запасах церковной православной энергии трудно ожидать раскола. Естественнее всего предполагать, что вместо раскола в Русской Церкви после ее освобождения обозначатся несколько течений. Прежде всего — господствующее большинство, сама обновленная, покровительствуемая и приветствуемая либеральным обществом Церковь, которая забудет о своем теократическом призвании и не будет искать ему нового воплощения. При всем ее внешнем престиже, увы, эта обновленная Церковь будет Церковью выдохшейся. Реформа даст ей только внешний, культурный колорит, но никоим образом не будет, как ожидают оптимисты, глубоким внутренним обновлением ее по существу. Затем, останутся, как всегда, и, может быть, даже с подчеркнутой обособленностью замкнутся внутри чисто личных духовных переживаний любители православной мистики, созерцатели, не имеющие вкуса ни к какому общественному служению: ни консервативному, ни либеральному. Сейчас все созерцатели в русском православии сердцем благословляют наличную теократию. Перелом в другую сторону заставит их повести линию чистого созерцания. Другая линия — традиционно-теократическая, линия практиков, государственных церковников — несомненно, останется в скрытом виде в среде ретроградных групп, тоскующих о прошлом. Такое течение необходимо предполагать в будущем по многим аналогиям. Так, после политических катастроф во Франции роялизм живет до сих пор в сердцах не только потомков маркизов, но и поселян.

Папство, насильно, историческим процессом оторванное от церковного государства, до сих пор тоскует о последнем. Темные слухи о том, что папу Бенедикта XV томит соблазн получить от кайзера реставрацию церковного государства, весьма правдоподобны. В Церкви консервативного типа всегда принимается смешение идеала с тем его воплощением, которое дано раз в истории. Нет более консервативной стихии, чем стихия Римской империи. Романский церковный мир, раз воплотив теократию в церковном государстве, не перестает тосковать по нем. Но уже не столько по образцу западного опыта, а по некоторым специфическим приметам русского религиозного сознания я предполагаю, что среди хранителей теократической традиции возникнет, наряду с ретроградным, и совершенно новое церковное течение. Наиболее чуткие к запросам жизни представители этой категории, оказавшись в обстановке освобожденной Церкви, отвернутся от старого теократического воплощения, уже осужденного судом истории и волею Божией (ибо то и другое совпадает), и будут искать новых, более демократических путей воплощения теократического идеала. Итак: церковные либералы, мистики-созерцатели, теократы-реакционеры и церковные демократы — вот те течения, которые обозначатся в реформированной Церкви вместо невозможного раскола. Как видим, с освобождением подавленного церковного сознания перед русскими церковными силами, по крайней мере, перед некоторыми течениями среди них, откроется выход к новому творчеству, к такого рода начинаниям, которые я назвал бы уже переступающими грани простой реформы и возможными лишь в перспективах реформации.

II

Как соприкоснется Русская Церковь с реформацией? Повторение классической Реформации невозможно. История не повторяется. Весь пафос, с которым была связана Реформация, — пафос

возрождения и гуманизма и даже пафос просвещения — уже изжит. Теперь на эти лозунги, на эти путеводные знамена уже не собрать энергии масс. Реформация сделалась достоянием истории. Зато плоды ее стали не только общедоступными, но, в известном смысле, даже неизбежными. Их не минуют ни ортодоксальное католичество, ни православие. Усвояемое современностью достояние Реформации можно формулировать в двух положениях: 1) право личного религиозного отношения к Богу, вне авторитета, и 2) право научного разума в изучении и осмысливании христианских догматов. Потребность в религиозной автономии личности, выношенная Реформацией, слилась теперь, так сказать, с самым воздухом современности, и ее присутствие сказывается и в нашем церковно-обновленческом либеральном движении. Начавшаяся борьба против засилья епископата, против монашества за привилегии белого духовенства, за выборные права прихожан и т. п., эта явная тенденция к демократизации церковного строя и сейчас, и в будущем может быть признана отражением реформационного принципа автономии личности в жизни Русской Церкви. С меньшей степенью ясности можно проследить в современном обновленческом течении потребность в рационализации догматов. Но эта потребность, несомненно, заявит о себе в условиях свободы с большей силой, подобно тому, как она выявилась в самом организованном вероисповедании, в римском католицизме, в форме модернизма. Таким образом, есть основание ожидать и для Русской Церкви некоторой эволюции в реформационном духе. Как же мы должны оценивать эту эволюцию?

В чем сущность Реформации? Определений ее может быть дано несколько, смотря по точке зрения. Я отвечу на вопрос, исходя из главной идеи, положенной в основу моего слова. Сущность Реформации может быть определена как упрощение, урезание, упразднение того сложного религиозного целого, которое было донесено католической традицией до XVI в. Ре-

форматорам это христианское наследство представилось излишне осложненным, обросшим чужеродными прибавками, извратившими первоначальную, простую основу. Возникло убеждение в необходимости механической очистки христианства путем отрезания искажающих наростов и возвращения к апостольской простоте. Возврат к апостольскому христианству стал лозунгом Реформации в гораздо более остром, рационалистическом смысле, чем это было в аскетических стремлениях средневековых католических сект. Что убеждение Реформации в ее приближении к апостольскому христианству есть чистая иллюзия, это для исторической науки настоящего времени стало бесспорной истиной. Убедительнее всего об этом говорят сами же протестантские ученые, освободившиеся от гнета конфессиональности. В самом деле, как можно отождествлять первохристианство с Реформацией? Первохристианство сплошь мистично, церковно, теократично, хилиастично. В нем не было никакого рационального ограничения, отграничения религии от каких-то светских нейтральных областей. Оно признавало себя универсальной теократией не по признаку связи с государством, а в хилиастическом порыве, стремясь творчески, духовно упразднить весь некрещеный мир, всю языческую культуру, подчинив ее чудесной власти Царя-Мессии, преобразив ее в новую тварь. Ослабев в хилиастических надеждах на скорое исполнение тысячелетнего царства, позднейшая Церковь решила покорить себе мир внешний, мир культуры и истории, уже более механическим, посредническим способом. Западное священство обуздало мир своими руками по образу политического правления, восточное — поручило бразды правления христианскому государству. Все эти приемы универсальной власти христианства, как в апостольские времена, так и позднее в Риме и Византии, по своей главной задаче тождественны между собою и все вместе диаметрально противоположны Реформации. Порвав с католичеством, Реформация порвала и с апос-

тольским христианством как раз в теократическом вопросе об универсальной власти религии. В противоположность подлинной Церкви всех времен, Реформация сознательно произвела обеднение объема понятия религии. Свела религию к некоторым тесным границам и изгнала из очень обширных областей, где, по мнению реформаторов, религия неправильно распространяла свою власть. Реформация секуляризировала культуру, узаконила идею самодовлеющего, светского, праведного бытия, не подлежащего непосредственному влиянию и контролю Церкви. Старый, первоначальный протестантизм, освободив от власти Церкви государство, устроил с этим секуляризованным институтом такого рода симбиоз, при котором государство все же обязывалось служить вероисповеданию. Новейший протестантизм довел идею секуляризации культуры до полной ясности. И теперь протестантизм уже озабочен не прямыми услугами государства вероисповеданию, а лишь тем, чтобы оно, как явление внешнее для религии, вместе со всей внешней культурой ничем не мешало внутреннему интимно-личному делу религии. Общепринятый теперь взгляд всех социальных философов на религию как на нейтральную по отношению к культуре и государству, тайную область человеческого духа (*Privatsache*) есть прямой и характерный плод Реформации, совершенно упраздняющий и апостольское, и церковное христианство. После данной характеристики Реформации будет ясна и оценка предполагаемой частичной эволюции Русской Церкви в духе реформационном. Указанное влияние будет двойственно по своим результатам. С одной стороны, оно внесет в Церковь плодотворную модернизацию мысли, психики и практики. Эта модернизация приспособит русскую освобожденную Церковь к новой жизни, так как теперешние их взаимоотношения безнадежно плохи и наносят невознаградимый ущерб делу Церкви. Сейчас Церковь имеет власть лишь над темными умами, примитивными, неорганизованными массами, и

потому двигать историю не в состоянии. Тогда она приспособится к передовому, творческому сознанию культурных групп и вместе с ними сможет участвовать в созидании культурной истории. С другой стороны, влияние Реформации может быть вредоносным. Дух рационализации и секуляризации может повести к величайшему обеднению Церкви, к упразднению ее теократической души, т. е. выбросит за борт весь запас социальных заданий христианства. Тогда получится умиротворенная, очень удобная для светской безрелигиозной культуры национальная Русская Церковь как одна из ничтожных восточных Церквей, навеки бесплодная, уже не Церковь в собственном смысле. Иные, впрочем, не сознают этих обоюдоострых влияний реформации, а потому их, видимо, и не пугает последняя перспектива. Модернизация Русской Церкви очень многих привлекает бессознательно, по контрасту с настоящим положением. Думаю, что этому соблазну поддался один из наших содокладчиков по вопросу о реформе Церкви В. П. Соколов. Куда нас звал его доклад? Он был сплошным гимном непосредственным народным силам Церкви, которые в своем творческом порыве уйдут от иерархического гнета и на свободной связи душ создадут новое содружество, сообщество, т. е. Церковь, которая примет и внешние осязательные формы как видимое явление, предоставляя господствующей, поддерживаемой государством Церкви существовать по инерции. Это призыв уже не к реформе Церкви, а к чему-то большему — не к реформации ли? Отрыв от власти иерархии, который явно сочетался в нарисованной картине с характером наших сектантских движений, мог не без основания показаться безжалостной ликвидацией основ Церкви. Поэтому не удивительно, что члены нашего Общества, католические священники, возгорелись желанием напомнить собранию азбуку догмата Церкви. Вполне целесообразно было напоминание о ценности авторитета, закона и иерархии как организующих общество сил и при-

дающих Церкви органическую способность к выполнению теократических задач. Разумеется, церковный идеал здесь был сведен к конкретному типу папской организации путем характерных доказательств. Католический священник говорил: «Разрушьте формальное организующее начало в обществе, т. е. власть, и вы разрушите само общество». Бесспорно, в применении к обычным обществам это верно; верно и в пределах внешней стройности Церкви. Но для существа Церкви это сказано слишком позитивно. Мистическая ткань Церкви, тело Христово, не создается и не разрушается никакой видимой властью. Глубокая основа Церкви — совсем не формального, не юридического характера. Она представляет собою, если можно так выразиться, ткань из духовной материи. Формальному абсолютизму иерархии своеобразно верно противопоставлял В. П. Соколов духовную ткань верующих душ, упуская лишь сделать оговорку о ценности самой иерархии. Утверждение, что текст из 26-й главы Евангелия от Матфея о камне-Петре может быть истолкован только как символ власти, на которой основана Церковь, «ибо только одна власть может служить опорой общества», опять-таки звучит позитивно, юридически и нерелигиозно. Применимое к позитивному обществу, оно неуместно при мысли о Церкви. Вообще, гипертрофия внешнего организующего начала в римском католичестве есть показатель его возможностей и недостатков в теократическом строительстве. Как восточный тип теократии есть изжитая историческая окаменелость, так и западный тип, по-своему более совершенный, есть такая же окаменелость, остановившая развитие теократии на уровне уже пережитых культурных понятий. Сюда привзошло слишком много «камня», обременяющего, минерального начала, не соизмеримого с текучей, газообразной, огненной стихией религиозной жизни. Каменная стена «града Божия» в католичестве не только ограждает теократию от врага, но и заключает ее в крепости, как узника. Равновесие здесь нарушено

в ущерб свободе религиозного творчества. Об этом хорошо знает безрелигиозное человечество. К сожалению, и христианское человечество принуждено, хотя и по иным, духовным основаниям также засвидетельствовать невозможность своего пребывания в каменных «столпостенах» древнего Рима, без выхода на простор полей мировой истории. Вот почему католическая организация, при всем ее великолепии и блеске и при всей ее убедительности, как эксперимент и метод церковно-теократического делания представляется нам препятствием, останавливающим истинный рост христианской теократии. Можно признавать великолепную организованность Германии и дисциплину ее армии, и все-таки в этих явлениях для нас будет что-то духовно отталкивающее. Поэтому великолепие и стройность в вопросах религии не есть решающее доказательство. Вообще, нам естественно быть солидарными с католическими аргументами против бесцерковности, но не с самим католичеством.

Продолжая взвешивать значение Реформации не только для Русской Церкви, но и для всего русского и вселенского христианского творчества, мы обязаны резко разойтись с весьма распространенным взглядом на протестантскую форму христианства как на высшую и дающую разрешение современным запросам человечества. Мы должны признаться, что не разделяем ни того благоговения, с каким относится у нас прогрессивное общественное мнение к Реформации, ни того страха, какой вызывает она у консерваторов. Мы считаем нужным отвести этому явлению надлежащее, не особенно важное и интересующее нас место. Реформация в русской стихии не новость. Штунда, толстовство, баптизм и другие секты протестантского образца достаточно показывают, к какому умалению роли христианства в истории повела бы у нас всеобщая реформация. Уводя религиозную энергию в захолустье личного пиетизма, отрешая ее от всяких связей с государством и обществом, эта, уже русским опытом изобличаемая,

реформация может радовать только врагов христианства, а может быть, и религии вообще, уступая им дорогу для свободного, вне конкуренции, построения вавилонской башни социального устройства людей без Бога. Нет, упования, возлагаемые нами на христианство и Церковь, никоим образом не могут быть связаны с Реформацией. Она суживает, ограничивает, умаляет пределы религиозной жизни, загоняет религию в отрешенный, не видимый миру уголок личности. Мы, наоборот, жаждем положительного обогащения объема религиозной жизни. Нам мало и того теократического объема ее, который дала в историческом воплощении Церковь. Мы желаем расширения власти религии на все вновь открытые материки и острова человеческого творчества, чаем нового расцвета ее силы в приложении к новым проблемам человеческого духа и человеческого общества. Значит, нам не по пути с Реформацией. И если к внешней, полуполитической реформе Русской Церкви мы установили не очень патетическое отношение, если даже мы позволяем себе относиться к ней иногда безразлично, то к Реформации, в ее строгом и полном объеме, мы должны отнестись не иначе как враждебно. Ибо существо Реформации не в тех частных полезных влияниях, на которые было указано и которые мы приветствуем. Суть ее — в убиении Церкви, т. е. той главной основы, от которой мы ждем всего.

Что такое определение Реформации — не полемическое и не враждебное, а совершенно объективное и научное, — в этом можно убедиться, раскрыв самые новые трактаты идеологов протестантизма, например Трельча и Вернле, а также на русском языке недавнюю объективную статью знатока Реформации, протестанта по вероисповеданию, профессора А. Г. Вульффиуса («Что такое Реформация?» Журнал Министерства народного просвещения. 1916. № 2). Профессор Вульффиус приходит к выводу, что самый глубокий и чистый принцип Реформации есть «полное

одиночество религиозной личности пред Богом»; Реформация требует опустошения религиозной жизни от «всех объективных, общеобязательных основ и опор» и тем самым «лишает религию ее организующей силы, религия перестает быть элементом исторического развития народов». Потому мы и не переставали всегда заявлять, что нам принципиально враждебны все индивидуалистические религиозные течения и исповедания, которые мы берем за одну скобку с Реформацией: и модный философский и культурный «приватизм», и одинокий эстетический мистицизм, и суррогат религии — теософия, и великосветский пиетизм, и христианство для учащейся молодежи, импортируемое из Америки и Англии, и все виды простонародного «духовного христианства». По тому же самому жалкой насмешкой звучит для нас лозунг «религия — частное, личное дело каждого», провозглашаемый нашими левыми думскими ораторами в наивной уверенности, что они манят нас желанным, совершеннейшим плодом религиозной свободы. Нет, не к этому распылению и изничтожению религиозной силы летят наши надежды.

III

Все наши упования мы упираем в твердый камень Церкви, внедряем в плерому этого догмата. В его неисчерпаемой полноте должны найтись все пути, все средства к разрешению жизненных вопросов веры, человеческого общежития и всего Космоса. В чем же состоит плерома Церкви и что она обещает? Я отлично сознаю, что всякая попытка построить решение одного из великих философских или религиозных вопросов на идее и факте Церкви страшно далека от понимания современного общества. И я не надеюсь в краткой речи, лишь прикасаясь к этой области, подобной новооткрытой стране в философском и религиозном смысле, сразу дать всем ясный ответ. Насколько господствующий уклон мысли далек от предлагаемой нами базы мирозерцания, я

позволю себе проиллюстрировать одним впечатлением последних дней. Известный литературный критик, чрезвычайно начитанный и образованный, большой знаток Толстого и Достоевского, А. Л. Воынский напечатал по поводу статьи Горького «Две души» фельетон под тем же названием. Здесь он дает, между прочим, оценку религиозным исканиям Достоевского и Толстого. А. Л. Воынский — типичный европеец по философскому подходу к религиозным вопросам. Ценно то, что в данном случае литературный критик высказался вполне откровенно и, видимо, от глубины сердца. Религиозно-метафизические порывы Достоевского критику кажутся первобытными, затрудняющими восхождение «в мир религиозных отвлечений» и «мешающими свободному течению процесса мысли». Равным образом религиозные суждения Толстого рисуются критику «потугами представителя примитивной земледельческой культуры, среди которых пути для мысли отвлеченной еще не найдены окончательно». Критик так и выражается: «религиозные отвлечения», «свободное течение процесса мысли», «пути для мысли отвлеченной», — не замечая, что он говорит совсем не о том, чем занимались русские мыслители-художники. Совершенно верно, что для того, кто забыл, что такое религия, и променял ее на интерес к отвлеченному мышлению, Толстой и Достоевский только помеха. Они действительно отвлеченностями заниматься не хотят и религию понимают в тонах эллинско-христианского реализма, даже усиливают эти тона. Так европейская, философская закваска даже специалисту, писавшему целые книги о наших национальных гениях, помешала разгадать и почувствовать ценность их мудрости, именно специфически религиозной и специфически новой. В той же статье критик пытается объяснить мнимое религиозное малосилие русских мыслителей. По нему, единственными передовыми двигателями идейного творчества могут быть лишь представители промышленной культуры, а никак не земледельцы. Но как же так? Индия, страна земледельческой

культуры, создала мировую религию, сложную философию и литературу, которую изучают с изумлением нынешние ультра-промышленные европейцы. Древний Израиль свое наивысшее в философском и религиозном смысле создание — монотеизм — вынес не из эпохи своего торгово-промышленного рассеяния по миру, а в основе — из недр своего кочевничества, из полудикой пустыни. Абстрактную чеканку единобожие, конечно, получило после плена, в эллинистический период, но корни его таятся в недоступных научной дальнзоркости потенциях древнего номада — Израиля. Все дело в прирожденном таланте, в возможности открыть идею. Была торгово-промышленная Эллада, но это не помогло ей дойти до монотеизма. Был высококультурный Египет, много думавший и грезивший о Боге, но и он не дорос до Единого Бога. А гениальный кочевник, почти дикарь, смог своего национального Ягве выносить до абсолютного единства. Если наши земледельцы-богатыри вытаскивают из недр сознания какие-то неотшлифованные самоцветы, может быть, невзрачные на взгляд европейца и ничего не говорящие его уму, то это еще не доказательство, что в них действительно нет ничего идейно нового. Я не завидую тем, уже упоенным до полного убеждения в предельности, вершинности своей культуры и философии европейцам, которые откровений наших великих прозорливцев не знают, а еще печальнее, если и понять не могут. Не знать можно. Всего знать нельзя. Но когда видящие не видят, и слышащие не понимают, и знающие не понимают, тогда, очевидно, между говорящими и воспринимающими еще не построен соединительный мост необходимых для взаимопонимания, общих той и другой стороне предпосылок. Очевидно, каждая новая капитальная идея, каждая действительно, а не по счету только новая философия требует для себя вполне разработанной пропедевтики. И в этом отношении, надо признаться, положение новых идей, возникающих на русской почве, довольно неблагоприятно по вине

самой русской культуры. В старые мехи заученной с чужого голоса философской пропедевтики не входит, не вливается новое вино религиозной метафизики наших неисправимо оригинальных творцов. Ничуть не превозносясь до приравнивания себя к нашим великанам, Достоевскому и Толстому, мы только просим позволения хотя отчасти уподобить их непонятости, трудность нашего положения перед лицом европейски вышколенных слушателей, когда мы выдвигаем идею Церкви. Без сомнения, когда, ориентируясь на эту идею, будут написаны и теория познания, и логика, и этика, и философия религии, и все другие философские дисциплины, тогда, конечно, легко будет говорить. А пока мы знаем, что слух интеллигентного общества для многих истин непроницаем, и простое, доверительное изложение многих, казалось бы, элементарных вещей встречает громадные теоретические предубеждения в самых основах мировоззрения, плодит множество грубых недоразумений.

Постараемся пояснить смысл, таящийся в идее Церкви, через вскрытие того цикла вопросов, который решается при ее свете. Мир в настоящее время полон вопросов по отношению к христианству как к религии господствующих культурных наций. Он полон ими не со вчерашнего дня. Они растут в своей ясности и силе с движением столетий, и с каждым новым подъемом религиозного интереса в Европе наибольший запрос, наибольший приступ идет по направлению к Церкви и христианству. И лишь религиозным одичанием и религиозной беспомощностью, неорганизованностью объясняется то, что многие ищут утolenия нарастающей религиозной жажды в каких-нибудь неведомых источниках помимо христианства. Ничуть не думая отождествлять переживаемое нами время с эпохой томительных ожиданий новых откровений перед рождением Пророка из Назарета Галилейского, мы не можем, однако, миновать некоторого сравнения двух времен. Как тогда, так и теперь сознание наиболее чутких душ

томит разрыв с общепринятой господствующей религией, отстающей от жизни и творчества. Надо иметь слишком много духовной грубости, чтобы болезненно не чувствовать трагизм разрыва Церкви с жизнью и культурой. Все недвижимое и не творящее истории еще подвластно, по инерции, Церкви; но, увы, все творчески живое, передовое, действительно увлекающее, чарующее, поистине господствующее, носящее на себе печать молодости и таящее в себе залог будущего не может поместиться в Церковь, и для исторического творчества, ради человечества, выходит из нее. Никто религиозно не слепой не отрицает, что Церковь при этом продолжает сиять неувядаемым внутренним великолепием, все тем же притягательным, необычайным, идущим с небесных высот светом, но светом вечерним. Но дух человеческий, не вынося бесконечного тяготения на нем багряных закатных лучей, снова и снова порывается в противоположную им темную сторону Востока, ища там новой встречи с белыми утренними лучами вечного дня. Трудно об этих переживаниях духа говорить без образов, но мы сделаем усилие и поведем речь насколько возможно рационально. Духовный разрыв с Церковью идет по линии вопросов, известных каждому культурному человеку. Всякий знает, что он не находит в Церкви удовлетворения своему разуму, своей свободе, своему творчеству и освобождению общественному. Рационально все эти вопросы ясны всем до тривиальности, но понять их как вопросы религиозные — это задача, труднее которой я не нахожу сейчас в области религиозной философии. Понять религиозную природу, религиозное качество, религиозную значительность этих проблем — это и значит преодолеть убийственный европеизм наших предубеждений относительно религии, христианства и Церкви. Это и значит понять заново, что такое религия для настоящего и будущего человечества. Внешними аргументами это понимание непередаваемо потому, что в основе его должно лежать новое ощущение, новый опыт, с

точки зрения которых единственно и виден весь ужас трагического разрыва между Церковью и жизнью. Иерархи и богословы потому так и спокойны перед лицом этого разрыва, что их старый религиозный опыт не видит в том рокового ущерба для дела Христова. Уход мира из Церкви они рассматривают как грехи страсти, падения, заблуждения, в которых надо начисто раскаяться. Понять же перечисленные запросы сознания как чистые запросы религиозной совести они не могут и потому, что они кажутся им грешными, и потому еще, что, под давлением общераспространенных (в сущности нецерковных) взглядов на объем религии, они считают их внерелигиозными. Итак, следовательно, надо поставить эти вопросы как вопросы религиозной совести. Предоставим эту иррациональную задачу неисследимым путям изменения духовного сознания во времени, когда утаенное от премудрых и разумных в один миг становится вдруг доступным всем, даже младенцам. Не будем тратить сейчас и здесь на эти доказательства. Обратимся лучше к самому обозрению круга основных религиозных проблем, после чего само собою будет ясно, что вне Церкви им нет разрешения.

Как в философском мышлении, так и в религиозном интересе, если кратко схематизировать их объекты, существуют четыре категории, четыре таковых объекта: Бог, человеческое «Я», человеческое общество и весь остальной Космос. Собственно, даже три категории, ибо между личностью и безличным Космосом лежит сложная и производная из них категория общества. В ней в иррациональном соотношении совмещены: свободная, полная абсолютных стремлений личность и совершенно противоположные ей космические законы количества, законы механики, законы биологии. Вот эта-то, так называемая коллективная, личность — в сущности уже полуличность, полуорганизм, полумеханическая масса — и образует новую категорию: общество. Метафизически это антиномическое сочетание есть полная и не случайная параллель догмату Богочеловечества. Из

свободы личности и необходимости Космоса образуется человеко-космос, как из Божеской и человеческой природы антиномично, сверхразумно и в то же время фактически реально образуется Богочеловек. Обыкновенно метафизические и религиозные системы оперируют только с тремя категориями проблем, соответственно указанным трем объектам, считая проблему общества производной из них и потому будто бы не создающей особых задач для созерцания и для действия. А некоторые религии ограничиваются только двумя категориями: Бога и человека. Например, иудаизм, даже в его древней форме, а в особенности в новейшем философском понимании. Для иудаизма Космос, с точки зрения религиозной, есть величина служебная, совершенно не задевающая сердца подлинного носителя этой религии. Мир иудей будет изучать позитивно, философски, но переживать его религиозно он сочтет для себя не только почти кощунственным, оскверняющим его религиозное сознание, но и просто даже непонятным. Не понимая религиозного содержания в Космосе, иудаизм, конечно, не может ставить перед собой в том же чисто религиозном качестве и проблемы общества, проблемы полукосмической.

Всякому известно, что именно древний Израиль с небывалой яркостью выносил идею избранного религиозного общества, связанного единством племени и крови, и передал эту идею в наследство христианству, создавшему из нее свой богатейший догмат Церкви. Может показаться странным поэтому наше утверждение о религиозной безобщественности иудаизма. Я понимаю, что для ясного обоснования этого тезиса следовало бы написать целую книгу, между тем об этом не написано еще ни одной строки. Вынуждаюсь здесь ограничиться двумя словами. Я говорю об иудаизме как о живущем и развивающемся религиозном сознании, о его живых потенциях, а не о его пережитках, истлевающих рудиментах. Иудаизм во всех своих новейших построениях выдвигает пред миром не тени безвозвратного прошлого:

закон кровавых жертв и племенную кровную исключительность, а только свое единобожие и только свою универсальную мораль. Лишь унижаясь до пережитого уровня религии этнической, племенной, иудаизм мог бы указать на присутствие в нем осязательной космической ткани религиозного общества. Но как религия, преодолевшая первобытность, как религия универсальная иудаизм отрешает себя от телесных физических уз семени Авраамова и переходит к связи исключительно моральной. Мораль же простирается на общество уже как готовая стихия, рожденная из недр религиозной личности, и связует общество узами долга и закона, узами юридическими. Правовое государство — вот общественный постулат религиозной морали иудаизма, по толкованию новейших его апологетов. Самую же материю общества-государства, самые функции его и плоды его культурного творчества иудаизм рассматривает как внерелигиозное явление, лишь управляемое моральным законом. И это вполне логично с точки зрения иудейского акосмизма, ибо для кого Космос внерелигиозен, для того внерелигиозна и вся человеческая культура. Понять общественное историческое строение человечества как религиозное по своей материи могла только религия, мистически переживающая проблему Космоса. Таковы по преимуществу арийские религии (индусская, древнеперсидская и эллинская). Христианство чрезвычайно обогатилось в среде эллинистического мира, приняв в себя тайну Космоса. Обреченная на вымирание в иудаизме идея плотской общины святого Израиля была счастливо унаследована новой космической религией и здесь нашла свое истинное возрождение и бессмертие в догмате Церкви. Новый Израиль, благодаря богатству своей религиозной почвы, воистину осуществил в высшей реформации то, что у древнего Израиля было лишь прообразом, не получившим своего прямого исполнения.

Но религиозный акосмизм (в сущности иудаизм) стал получать господство и в европейском человечестве по мере его эманси-

пации от мистики средневекового церковного мировоззрения. Уходя от Церкви, религиозное сознание, несомненно, беднело, и все более укоренялась в нем идеалистическая философская привычка рассматривать религию как взаимоотношение только двух категорий: Бога и человеческой души. Особенно ярко преклоняются перед этой ошибкой как перед подлинным религиозным откровением те европейские души, которые возвращаются к религии, намучившись безрелигиозной атмосферой нашей культуры. Окунувшись в глубину личной религиозности, они так очаровываются ею по сравнению с плоскостью позитивной культуры, что не хотят более видеть в религии ничего, кроме Бога и человеческого «Я». Так рассуждают протестантизм, философствующее европейское человечество и прогрессивный иудаизм, как мировоззрения, в этом совпадающие, ибо они долго жили совместно и влияли друг на друга. Понятно, почему современный человек именно так понимает религию: он так долго жил только стихиями этого мира, космическому и общественному процессу он придавал единственно ценное значение; ощутив вдруг особую стихию личных отношений к Богу и сладость общения с Богом, он инстинктивно начинает отвращаться от всего космического, которым он до сих пор питался и дышал до пресыщения в безбожной, языческой форме. И Космос начинает рисоваться культурному европейцу, обратившемуся к Богу, как кумир, которому он грубо и греховно поклонялся, как антипод Бога. Этим неофитам религиозного опыта религия преимущественно дорога по контрасту с их прошлым плотским существованием, как интимная область духа, соприкосновение с которой космических и общественных явлений кажется им просто кощунственным осквернением; теократия им кажется диким пережитком, а Апокалипсис и космическая эсхатология, вовлекающие мир и историю человечества в круг религии, как выразился один наш русский философ,— апокалиптическим анекдотом.

В отличие от такого акосмического идеалистического религиозного сознания, свойственного протестантизму, иудаизму и современной философии, Церковь историческая, какова бы она ни была в отдельные эпохи, всегда знала полноту религиозных проблем, никогда не была в стороне от них до времени Реформации. Она глубоко ведала проблему Космоса. Что она решала ее аскетически, отрицательно — это другой вопрос, но ставила ее Церковь всегда очень остро. Быть в мире, религиозно освятив его, или вне мира, религиозно прокляв его, в преображении или в борьбе с ним, но никоим образом не нейтрально. Нейтралитет к миру для Церкви есть настроение безбожное. Реформация с легкостью устранила из религии все вопросы Космоса, вопросы культуры, отнесла их в разряд индифферентных вещей. Получился какой-то странный религиозный дальтонизм, которого не только не стыдятся, как болезни, современные нам культурные неофиты религии, но которым они даже гордятся, упрекая нас, церковников, в грубом смешении религии и политики. Церковь знала и религиозную проблему общества. Она ее лишь плохо разрешала, в той мере плохо, в какой господствующий в ней аскетизм не принимал космических законов, организующих общество. Церковь не была нейтральной к энергии общественного самоустроения. Она враждовала с ней как с грехом, как с «хождением по стихиям мира сего» и на место ее стремилась водворить аскетическую чистоту политического воздержания, квиетизм лояльности. Церковь и в области личной проблемы руководилась тем же началом аскетической борьбы против автономного сознания и творческой энергии, с которыми личность входила в общество и мир для творчества. Аскетический тон Церкви отбрасывал свой свет и на идею Бога — четвертую и главнейшую категорию религиозных проблем. Религиозное ощущение природы Божества, живое богопознание, состоящее в переживании самой Божественной Святости, характеризуется в

Церкви тем же тоном высшей бесплотности, духовности, чистоты от стихийной скверны.

Исторический рост человечества углубил и осложнил все эти, ведомые Церкви, религиозные проблемы. Религиозный человек может сказать: мало ли что совершается в нерелигиозном историческом процессе? Как может он осложнить или углубить такое явление мистического порядка, как религиозный опыт Церкви, уже давший определенные и в известный тон окрашенные все-ленские ответы на когда-то поставленные перед нею вопросы? Вот, быть может, здесь и находится пункт, с которого наше мышление, наше отношение к основным церковным проблемам будет расходиться с отношением к ним ортодоксальных церковных мыслителей. Я думаю, что Церковь до сих пор еще не ответила на вопрос о смысле человеческой истории. Апостольская Церковь, ждавшая со дня на день второго Пришествия, в своих основоположительных для христианства священных писаниях не оставила нам ответа на этот, излишний для нее, вопрос. Для апостольских христиан история была явно не нужна, и многие из них недоумевали: почему она еще медлит и не прекращается? Церковь последующего времени, не получив определенного ответа от апостолов, приняла исторический процесс пассивно, аскетически, борясь с его грехами и от времени до времени воспаляясь нетерпеливым ожиданием его конца. Зная хорошо и усердно бичуя историю человечества за ее грехи и падения, Церковь, однако, так и не раскрыла нам положительных религиозных заслуг истории. Ведь не для того же существует на земле человечество после Христа, чтобы только вновь и вновь каяться. И не для того, чтобы родить новые и новые миллионы душ, проводимых через очищающее горнило Церкви для вечного блаженства. Если рождены и крещены уже миллионы, то можно спросить: почему не дожидаться миллиардов? И вообще, причем тут количество? Подобные ответы, измышляемые в явном заме-

шательстве рационализирующими богословами, свидетельствуют об отсутствии не плоского и позитивного, а действительно достойного Церкви мистического ответа на вопрос о религиозном смысле исторического процесса.

Если история для апостольского сознания уже прекращалась, а затем для чего-то началась пред Церковью, то здесь мы видим не историческую случайность, а положительное указание на религиозный смысл истории. Мы видим в ней непрекращающийся боготворческий процесс, непрерывный рост божественного Откровения и после Христа, как не прекращается действие Бога в мире и после седьмого дня творения. Бытие самой Церкви связано с историческим процессом. Она сама сложилась исторически. В истории она нашла те волокна, из которых она соткала свои догматы. Церковь пользовалась историческим процессом для обогащения христианского сознания все новыми догматическими формулами, все новыми формами культа и таинств, все новыми опытами мистических тайнозрений и религиозных подвигов. Почему Церковь должна отказываться от такого же пользования историей и впредь? Кто и с какого времени назначил Церкви предел творчества и, поставив точку на целой эпохе семи Соборов, приказал далее тихо ожидать второго пришествия? Нет, это не предание Церкви, а предание сонной богословской школы, возникшей в сонную эпоху омертвления религиозной жизни в наших восточных Церквях. Исторический процесс не пропал для христианства даром, хотя и шел последние века вне союза с Церковью. Мы чувствуем, что при возможной их встрече он снова поведет к обогащению церковного сознания. Как все богатство культурного и религиозного опыта Востока и греко-римского мира в свое время послужило почвой для сложного раскрытия сокровищ христианского откровения, так и теперь все усложнения общечеловеческого сознания приносят положительный вклад в постановку христианских проблем, преобразуют их иногда до неузнаваемости.

Итак, в результате исторического движения к настоящему времени все указанные основные философские и религиозные проблемы приобрели не только в измерении чисто культурном, но и для самих религий более сложное содержание. Перед религией и, ближе всего, перед христианством и Церковью встали по всем категориям религиозного интереса новые задачи. Несчастная слепота — думать, что их можно разрешить старыми средствами. Ссылки на древние святоотеческие творения тут не помогут. Это обычное ограничение полуучеными справками с документами патристики и каноники пред лицом непрестанно развивающейся жизни и в человеческом духе, и во всем Божием мире производит какое-то совсем странное и даже обидное впечатление. Правда, во всех религиях всегда существовал такой, для внешнего научного взгляда как будто иллюзорный, метод: находить опоры всем новым религиозным приобретениям в древних священных первоисточниках. Конечно, и для новой постановки указываемых нами религиозных задач, без сомнения, есть и найдутся опоры и в первоисточниках, и во второисточниках христианства, во всем его историческом опыте. Но эти опоры есть только свидетельство непрерывающегося единства веры, так сказать, тождества ее самосознания, а никак не готовые ответы, которые легко разыскать по книгам. Действительные ответы на действительно понятые запросы могут быть получены только творческим расширением сознания и опыта Церкви, а не археологическими справками старообрядцев-начетчиков.

Вопрос о религиозной личности впервые в истории мировых религий с отчетливой ясностью и глубиной был признан древнеизраильскими пророками и затем иудейскими мудрецами и псалмопевцами. Это драгоценное приобретение религиозного сознания унаследовано было христианством и в нем получило новое углубление. Именно в христианстве, при свете идеи Богочеловека, создалась не просто ответственная перед Богом личность, независимая от племени и общества, но и личность, ценой своей превосходящая

цену приобретения всего мира. Через Лицо Христа, Богочеловека, впервые создано истинное лицо в человеке. Но процесс раскрытия тайны личности этим не закончился. Как Христос воскрес из мертвых только как первенец среди них, и тайна Воскресения еще «деется» в человечестве, — так точно и тайна личности, заложенная Христом, только еще ширится и зреет в мировом сознании, приближаясь к «откровению славы чад Божиих». Оплодотворенное христианским откровением о личности естественное культурное развитие европейских народов очевидно для всех выдвигает все с большей глубиной и силой проблему личности. Это нарастание высокого личного сознания в человечестве должно быть учтено, как факт знаменательный и положительный, и в религиозном измерении. Потому с таким трудом и дается теперь иерархам и богословам влияние на общее сознание, что личность в наш век сознала свое достоинство не только как пассивная религиозная ценность, заслуживающая спасения у Бога Отца, прощающего ее тварные немощи и вольные прегрешения, но и сознала себя имеющей религиозное право на то стремление к абсолютному достоинству, к абсолютной самооценке, к абсолютной свободе, к автономии, которое она приобрела в процессе культуры. Итак, не только пассивно-сотериологическая высокая оценка личности, но и положительная оценка ее активных качеств, ее творческих прав встает теперь перед религиями и Церковью как проблема религиозная. Проблема вечная, а потому, если угодно, и старая в основе, но новая жизненно, актуально, во времени. Решить ее нельзя ни текстами, ни справками, ни одним опытом святых отцов, потому что в их время той личности, какая стоит теперь перед религией, еще не было и не могло быть без всего последующего исторического процесса. Оговариваюсь, что религиозную личность я называю «автономной» только приспособительно к общепринятой терминологии и условно. Предпочитаю называть ее теонимной, ибо «автономия» понятие безрелигиозное, кантианское.

Проблема человеческого общества, так ярко переживаемая и господствующая в теперешнем культурном сознании, опять-таки в процессе исторического развития приобрела не только необычайную сложность и глубину научно-философскую, но и в религиозном измерении также приобрела глубины абсолютные, глубины, совершенно не ведомые древнему миру. Иначе и быть не могло. Раз слагаемое общества — человеческая личность — стала иною, то и взаимоотношение вот этих, в такой необычайной оценке взятых личностей, как личностей богоподобных, богосыновних, царственно-свободных в Боге, на фоне общественных интересов и высокой общественной оценки личности в новейшей культуре должно дать в результате качественно новый итог. Проблема общества внутренне преобразилась. Явилась жгучая потребность к переустройству всего, что было основано на элементарной расценке личности во всех видах человеческого общества, общественности, общения, в частности — и религиозного общения; потребность преобразования духа и строя всех Церквей и вероисповеданий по данному мерилу. Возникла новая религиозная, необычайно сложная и тонкая проблема: как из сочетания религиозно (праведно) автономных, т. е. теономных, личностей получить прежде всего религиозное общество — Церковь, без грубого разделения на властвующих и управляемых, пасущих и пасомых, учащих и слушающих, а затем и общество гражданское в том же духе? Эта неслыханная в старые времена проблема новой теократии есть прямой вывод из новой оценки личности на фоне исторического процесса. Вопрос, не предусмотренный святыми отцами, которые, конечно, и не обязаны были в IV и V вв. решать проблемы века XX. Идея теократии обычно вызывает представление о печальном недоразумении и старом церковном невежестве. Эту идею все еще ликвидируют в Европе путем борьбы с Католической Церковью. Кому же в голову придет заниматься ее обновлением? Все знают теократию, позитивно данную в форме папства. Но теократии

свободной не знает не только безрелигиозное общество, ее в еще большей мере не ведает сознание людей ортодоксально-церковных. И им более, чем людям внерелигиозным, обязательно знать надлежит, что традиционному богословию вопрос о новой теократии не известен, а потому ответа на него у них еще нет. Теократический вопрос не есть вопрос специфически церковный, в узком смысле религиозный. Весь социально-политический процесс Нового времени есть бессознательное устремление к новой теократии, есть слепое созидание ее внешнего тела. Дух же процесса, в силу известных исторических причин, пока не только чужд религии, но и прямо антирелигиозен. А по тому самому он и бесплоден и никогда не достигнет того, о чем мечтает. Порывы безрелигиозного социализма на конце своем несут такой же крах и скандал, каким логически неизбежно разрешилась безрелигиозная гуманистическая культура Европы в этой мировой войне. Слепые, вероятно, не прозреют и от этого урока и по-прежнему будут строить вавилонскую башню политических свобод и социального благоустройства без Бога. Но все же в их неустанном стремлении есть подлинная жажда победить этот больной, грешный, попирающий человеческую личность строй и достигнуть строя иного, свободного, святого. Творится бессознательно домостроительство теократии, могущее осуществиться только в христианстве оцерковленном. Где нет религии, там разговоры о личности и ее свободе — одно жалкое недоразумение. Но самое дело освобождения не есть нуль и пустота, а есть лишь куца, незаконченная, неустойчивая реальность, которая получит утверждение своей твердости, необманчивости только через Церковь. Так естественный процесс социального развития народов, выросших на корне христианской культуры, ставит и продвигает вперед решение проблемы новой теократии, проблемы истинно церковной, глубоко ортодоксальной, специфически христианской, хотя и не известной теперешним носителям нашей ортодоксии.

Ни проблему личности, ни проблему общества нельзя по-новому ощутить с глубиной, силой и живостью без религиозного поворота в душе в отношении к Космосу. Пока продолжается в сознании аскетически отрицательное отношение ко всему, что лежит за пределами личности и Бога, до тех пор не могут быть приняты в круг религиозного интереса и все те осложнения, которые возникают в личности и обществе от соприкосновения их с космической средой. Признание и ощущение этих сложностей как религиозно ценных наступает лишь одновременно с положительным, творчески-любовным отношением к стихиям Космоса. Отношение это должно быть не староязыческим, уже не возможным для христианского сознания, обогащенного и измененного аскетизмом, но и не бесстрастно отрешенным от стихии, не вне ее стоящим в положении морально вооруженного нейтралитета. Оно должно быть интимно и родственно слитым с импульсами стихий, не подавляясь их хаосом, но внутренне и властно им управляя и высветляя их сиянием духа, как бы образуя новое тело мира еще прежде его последнего чудесного преображения. Между тем, ходячие религиозные представления нашего времени не уделяют проблеме Космоса, как религиозной проблеме, ни малейшего внимания. Подходя к ней без религиозного чутья, одни проповедуют простейший оргиазм, опоздав с этой проповедью по крайней мере на 2000 лет, другие, наоборот, согласно с иудаизмом и протестантской философией, покрывают этот вопрос высокомерным презрением, как не имеющий ничего общего со сферой идеального, на деле же принимают космические начала как что-то безразличное, в том виде, как они есть. У тех и у других, таким образом, получается, в сущности, языческая покорность Космосу, чуждая подлинному христианству. Едва ли не самой закрытой из всех религиозных проблем и для современных язычников, и для современных иудеев является именно эта проблема Космоса. Закрыто для них поэтому и все то новое

в вопросах личности и общества, что приходит в последние из области космического и что специфически их обновляет в нарождающемся религиозном сознании. Религиозное признание творческих прав личности невозможно без утверждения в ней стихийной космической энергии. Религиозный смысл общественного строительства равным образом немыслим без религиозной санкции материальных космических уз, органически связующих общество. Менее безнадежно в данном случае неведение ортодоксального церковного сознания. Оно не акосмично. И все-таки до тех пор, пока в носителях его не произойдет преодоления аскетической исключительности в отношении к Космосу, ничто новое, творческое в христианстве не будет возможно. Вообще в новом чувстве Космоса, именно в религиозном его восприятии, лежит центральный секрет всех новых судеб религии в дальнейшей истории. Лишь возвращаясь из глубокого колодца уединенной религиозности личности в плерому универсального бытия — бытия не абстрактного, не морального, не спиритуального, а живого в Космосе и в Боге,— можно по-новому взглянуть на мир. «Кто хочет понять поэта, должен идти в страну поэта»,— говорит немецкий стихотворец. Кто хочет понять все нами сказанное о новых религиозных заданиях, тот должен встать на только что указанную почву религиозно-космического утверждения. Стоя на почве старого опыта, никакой новизны увидеть невозможно.

Изменения, внесенные историей в перечисленные проблемы религиозного сознания, отражаются соответственным образом и на том догмате, который кажется абсолютно неподвижным, отчеканенным раз навсегда. Разумею догмат о Боге в Самом Себе и в Его отношении к миру. При свете новой теократии, основанной на автономно-теономной личности, на личности, соединенной церковными органическими узами с другими, себе равными, и со всем Космосом, открывается с новой живостью в полноте своих свойств и Божество как Творец всего, как Искупитель падшего

бытия, как Освятитель того, что еще не было освящено в религиозном сознании человечества и в недрах Церкви, как Отец, Сын и Дух, как полнота Животворящей Троицы.

Вот догматическо-метафизическая схема мировых запросов, предъявляемых христианству историей, что явно превышает мыслимые возможности не только реформы Церкви, но и реформации, что может быть раскрыто и осуществлено только в связи с исполнением Премудрости Божией, воплощаемой в Церкви.

IV

Почему же все-таки не вообще от христианства, но именно от Церкви мы ждем разрешения всех великих вопросов религии? Во избежание недоразумений опять оговоримся, что от реформы Русской Церкви было бы наивно ждать непосредственного раскрытия каких-либо мировых вопросов христианства. Ведь Русская Церковь в настоящий момент так еще тесно повита пеленами национальных, местных интересов, что ее крутозор не превышает горизонта своей колокольни, а разговоры ее типичных сынов о реформе насквозь пропитаны мелкими, нищенскими, плаксивыми жалобами, в лучшем случае узкой патриархальной деревенщиной. Людям, погруженным в круг этой доморощенной реформы, совсем не по плечу какие-то неведомые проблемы, невидимые для простого глаза, подобно Нептуну и его спутникам. Конечно, скорее понимания этих вопросов можно было бы ждать от папской Церкви. Там никогда не теряли мирового компаса. Там есть и доктринальные, и практические попытки войти в связь с социальным движением. Там есть и напряженная работа борьбы и соглашений с запросами научного разума. Но, разумеется, по существу римское католичество ни своими дипломатическими буллами, ни своим ученым трибуналом, вроде библейской комиссии, не в силах дать утложение запросам жизни, ибо для этого ему самому нужно было бы сдвинуться со своего неподвижного камня.

Реформация, как мы сказали, в корне далека от поставленных вопросов, ибо она сознательно от них удалилась. Лишь Церковь Вселенская, хранящаяся под оболочкой всех частных Церквей с католической основой, даст в определенный час ожидаемые ответы. Где, в какой части ее, в какой стране и в каком народе есть признаки зарождения этих ответов — это уже предмет более субъективных, не общеобязательных догадок. Главное же заключается в богатстве религиозных сил самой Вселенской Церкви как таковой. Схематически это богатство церковных потенций можно уподобить полноте трехмерного пространства. Все системы субъективной религиозности знают лишь одно религиозное измерение в глубину, лишь одну бедную линию от Бога к одинокой душе. Церковь обогащает эту скудость вторым измерением в ширину. Между разобщенными вертикальными линиями одиноких религиозных личностей она проводит горизонтальные связующие линии, узы единой ткани единого тела. Одна эта сеть пересекающихся линий изображала бы все-таки только два измерения, давала бы только плоскость, если бы в идее Церкви не заключена была полнота всего Космоса. Тайнозритель догмата Церкви как мировой плеромы Павел в Послании к Ефессянам приглашает христиан постигнуть, «что есть широта, и долгота, и глубина, и высота» во Христе и в Церкви. Всеохватывающий круг мировой жизни, предназначенной к искуплению через Церковь, превращает плоскость религиозно-моральных отношений верующих субъектов в трехмерное живое тело бытия, планиметрию в стереометрию, в законченную сферу Вселенной. Все системы, строящие религиозные отношения по схеме одного или, много, двух измерений, боятся этой полноты как неуважения к религии, как осквернения ее, а потому и не способны решить задачи всей жизни, кроме области субъективно-моральной. Только космическая мистика Церкви вмещает в себя мнимый соблазн и мнимое кощунство реальной стереометрии вселенской жизни, и потому одна она религиоз-

но правоспособна руководить всею жизнью. Собственно говоря, только церковное христианство и есть единственно жизненная религия. Все остальные кажутся таковыми лишь на время господства современной скопческой философии. Приведенная мною схема, я понимаю, звучит, как абстрактная теорема, состоящая из старых богословских терминов, многим ничего не говорящих. Но религия не есть философия, и кто хочет взвесить религиозное значение схемы, тот должен знать, что она оживает только в религиозном опыте и лишь вблизи религиозного опыта, не только единоличного, но и коллективного. Принципиально чуждающиеся этого опыта совершенно закрывают себе путь к пониманию того, о чем идет речь. Теоретически все рассуждения о Церкви бесплодны и безжизненны и просто неинтересны. Они кажутся мудреными и головоломными; между тем, в полосе опыта — как и все вообще вопросы жизни — все самые таинственные догматы, неместимые для премудрых и разумных, открыты младенцам. Словом, кого коснулся живой опыт, тому непосредственно ясно и просто, о чем мы говорим. Этот контраст младенческого ведения и неведения мудрецов всегда наблюдается по водоразделу опыта, с одной стороны, и стороннего интеллектуального подхода — с другой. Разве, например, то, что мы считаем элементарно ясным в привычной нам религии, в христианстве, будет так же ясно хотя бы самому просвещенному и культурному китайцу, японцу или индусу? Ясное для нас для них будет сплошной мифологией, сплошным юродством. Но от этого недоразумения простота содержания нашей веры не перестает быть простотой. В религии все оценивается изнутри, а не по суду внешней философии. В теоретической речи я не в силах напитать плотью и кровью и пронизать огнем и духом мои слова. Но не в аргументах и словах сила. Сила — в незримых этапах истории человеческого духа, идущей параллельно с внешней историей. Там, в свои времена и сроки, возникают все новые и новые прозрения, с простотой

воспринимаемые простыми умом и сердцем и претящие хитроумию премудрых и разумных.

Особенно трудным при этих переменах духовно-атмосферических течений бывает положение официальных блюстителей религии. По их духовному закалу почти невозможно допустить и понять что-нибудь религиозно новое. Нашим богословам искренне кажется, что все поднимаемые нами вопросы вполне разрешаются старыми, традиционными приемами Церкви. Эти вопросы звучат для них, как вполне знакомые, и, как знакомые, они, конечно, должны разрешаться знакомыми средствами. Тут мы находимся пред неизмеримо труднейшей задачей, чем в конфликте с философствующими скептиками. Здесь приходится говорить с убежденными в полноте и совершенном знании, как бы заставляя заметить свет в уже освещенной комнате. Но, казалось бы, если не сознание, то горький опыт должен был бы убедить не видящих и не чующих, что с религией и со всем христианством в мире творится что-то неладное. Нельзя же, в самом деле, возлагать надежды в беде на то, что усовершенствованные пастырские училища, что новый вид миссионеров, что энергия библейских и других религиозных обществ, что реформированный приход возвратят Церкви снова власть творить историю, как она творила ее в средние века. Если бы теперь Церковь, не имея этой власти, находясь как бы на задворках большого исторического пути, не мирилась со своим жалким положением и сознательно бы ревновала об его преодолении — это было бы признаком понимания ею трагизма своего положения. Но сейчас она об этом не ревнует, очевидно, потому, что своего положения не понимает. Одно ясно: единственный путь для движения Церкви должен совпасть с признанием ею всей глубины исторической трагедии христианства, очутившегося в разрыве с человечеством и культурой. Причина этого разрыва не в одном грехе и своеволии человечества, но и в требовании высшей религиозной истины. Все приобретения

человеческого сознания в истории, все углубление и обновление стоящих пред ним философских, социальных и религиозных задач не может быть им оставлено и забыто по существу. Этих вечно растущих требований человеческого духа нельзя у него отнять ни авторитетным повелением, ни религиозными запретами, ни священными угрозами, ни священными ласками. Из глубин духа выросшие потребности должны быть приняты внутрь религии, внутрь Церкви. До сих пор учителя религии возлагали на плечи человечества бремена религиозного долга, часто тяжкие и неудобно-носимые. Сейчас момент обратных обязательств: Церковь должна взять на себя бремя кровавых исканий и мук человечества.

Исходя из наивного предположения, что этот долг предносится сознанию Церкви как внутренне обязательный, и наша печать, и внерелигиозная интеллигенция, и прогрессивные православные оптимисты предъявляют к Церкви множество обвинений и требований морально-общественного свойства. Печальное и вредное недоразумение! Церковь не реагирует на эти обвинения не по своей развращенности, как кажется обвинителям, а потому, что ее судят по чуждым ей законам, предъявляют чуждый ей долг. Это длящееся недоразумение есть даже одна из причин косности самой Церкви. Не понимая ее существа, ее духа, ей дают право не обращать внимания на легкомысленные вопли. Если бы с ней заговорили на ее языке, она скорее приблизилась бы к осознанию своего нового долга и с этого момента наступила бы новая религиозная эра в ее жизни. Это осознание и есть то критическое религиозное искомое, от которого зависит разрешение всех религиозных запросов. Типичным оптимистом-обличителем Церкви в нашем собеседовании выступил Б. Н. Демчинский. «Все дело в том, чтобы вышли на улицу пророки-обличители, чтобы Церковь, уронившая себя среди человечества защитой интересов имущих классов, стала на почву социальной правды, отказалась от своего классового интереса». Это просто сказать, но Церковь этого не услышит от говорящих извне.

Она услышала бы, если бы такой голос раздался внутри нее. Но в том-то и заключается религиозный факт, что такой голос внутри нее прозвучать не может, ибо Церковь не внешне, не случайно, а мистически связана с основами старой теократии. Дух этой теократии для Церкви — добрый гений, и внеклассовой политики социального равенства он ей не подскажет. Здесь не моральное падение, но мистика Церкви, и преодолеть ее не сможет никакое обличение, а только глубокая, мистическая же перемена в сознании Церкви. И не презренна Церковь, не обращающая внимания на обличения извне, а напротив, достопочтенна, ибо мистически верна себе. Ее податливость на моральные изобличения была бы показателем ее бессознательности, измены себе и подчинения суду мерил позитивно моральных, культурно безрелигиозных. Если так, то что же сдвинет Церковь с места?

Откуда же может прийти и придет то новое в религии и в Церкви, откуда засияет тот новый догматический свет, который, откроет пред Церковью новые пути и средства воздействия на мир и на историю? Оттуда же, откуда истекает и все в религии: из сердца человеческого, исполненного духом пророческим. Религию создают не высокоразвитые культуры, не передовые умы, а простые души масс, выделяющие из своей среды наиболее чутких носителей мистических переживаний и, в свою очередь, вдохновляемые и руководимые ими. Человеческое сердце, пророческое по преимуществу, — вот вечный, неиссякаемый ключ всех религий и всяческого религиозного творчества. Итак, в Церкви должно воскреснуть пророчество, этот внутренний источник подлинного обновления, новых откровений и истинного разрешения на движение. Образ веяния духа пророческого нам неизвестен. Первоначальный пророк в Израиле, бывший исступленным, неистовым дервишем, ревнителем и практиком национального интереса, впоследствии отлился в классический тип пророка-созерцателя, писателя, глаголом жгущего сердца людей. Разнообразно было и

первохристианское пророчество. То пророки с символическими действиями, то пророки-прорицатели, то пророчицы — изгнательницы бесов, то молитвенники и толковники писания, то апокалиптики, то пророки-пастыри, то дух пророческий, обнимавший целые общины, изливавший на них разные дары, которыми дышала первохристианская Церковь; дух, дробившийся и в малых, и в великих личностях и действительно обитавший в коллективной душе Церкви. Дух дышит, где хочет, и не нам предопределять его формы, не нам назначать пути пророчества. Почему бы в самом опознании тех религиозных запросов, которыми живет наше время, не видеть уже некоторой волны пророчества, некоторого духовного половодья, которое просачивается на поверхность религиозного сознания? Пророчества — есть, и мы все их слышим, даже пророчества отдельных личностей. Я назову одно имя, о котором меньше всего спорят. Владимир Соловьев в своих прозрениях не мог даже обойтись без пророческого стиля: так было значительно его духовное «бремя». Недаром наиболее ортодоксальные церковники считают Соловьева в этих самых пунктах заблуждающимся. Они здесь чуют беса, ибо пророк священнику страшен своим духом. Священство и пророчество антиномичны в религии и сочетаются внутри нее не без муки и трагедии. Царство и священство — статические модусы религии, пророчество — динамический. Первые два кристаллизуют и сберегают религию, третий — вновь расплавляет и заставляет течь вперед. Там — предание, покой и будни в течение веков, здесь — творчество, буря и мгновения восторга, освещающие путь векам. Без пророчества никакая религия, ни Церковь, ни человечество не могут жить, как без воздуха. Это — живительный воздух религии. Можно долго жить в комнате, не отворяя форточки, можно долго перемогаться, пробавляясь перегоревшим воздухом; но наступает момент, когда новая струя свежести является безусловно необходимой. То же бывает и в религиях, и в Церквях. Даже история

может научить, что пророчество — всегдашний спутник Церкви. Умерло бы пророчество — умерла бы и Церковь.

Но пророчество живет. Церковь только проглядела, куда оно ушло, где Дух дышит. Это — воздух, которым дышала ранняя Церковь. Эсхатологическая насквозь, она рвалась тогда непрерывно вперед, к своей последней судьбе. Но затем в ней перевесило позитивное начало исторической организации, власти, авторитета, исторической инерции. Но человечество не могло лишиться воздуха эсхатологии, воздуха творчества. Этим воздухом сейчас дышит все человечество внецерковное и внерелигиозное. Передав факел эсхатологии в руки внешней культуры, Церковь, увы, обескрылела под абсолютной властью священства, стала вся целиком старообрядческой, утратила радость буревестника, летящего впереди огня, палящего старую землю и старое небо. В Церкви осталась слезами умиления и восторга напоенная радость примирения с тленным и преходящим образом мира сего, но радости творческого разрушения и созидания в ней нет. И люди идут в Церковь поплакать в горе или в радости, творить же идут в открытые поля, под солнечный купол небес, и там вдыхают живительный кислород пророческой эсхатологии. Не иссяк источник пророчества. Он ширится и несется бурным потоком, выбившись из берегов Церкви, по импровизированному руслу. Религиозная норма требует возвращения его в подобающее ему церковное русло. Надо его слить со встречным церковным томлением о пророчестве. Надо приемник пророчества у Церкви вскрыть, чтобы и там оно загремело о том же, о чем гремит в человеческих душах. Сейчас без религии человечество перестраивает землю, создает новый мир и чувствует, что здесь, с ним, в этом творческом порыве, в этой борьбе с разрушающими и растлевающими силами, в этих похоронах старого и зарождении нового порядка присутствует какая-то благодать, благодать будущего, благодать новой жизни, благодать конца старого мира.

Ортодоксальные церковные люди говорят: это «лжеблагодать» культуры. Очень чуткое наблюдение. Ортодоксальный опыт верно подсказывает, что создающее новую жизнь человечество в целом есть не эмпирическое, метафизически пустое, но духовное явление. Что им движет своя харизма, свое помазание. И, может быть, нет полной ошибки в заподозривании этого духа как лжеблагодати. Ибо истинный дух пророчества, подлинная благодать эсхатологического вдохновения в разлуке с благословением Церкви действительно беззащитны от приражения к ним духа лжи, духа антихриста, царствующего в антирелигиозной, отрицающей свой конец культуре. Опасность приражения лжи от соседства с нею будет устранена, когда поток творческого пророчества сольется с Церковью. Пока же человечество, изнемогая от соблазнов духа тьмы, то падая, то снова поднимаясь, не зная даже ясно, кому и чему оно служит, эсхатологически стремится установить свою власть на земле; пророчески грезит о царстве свободных личностей, свободных в мысли, в познании, во всяком творчестве, независимых от социальной неправды и от страданий стихийного хаоса. Последовательные ортодоксальные люди решаются утверждать, что все это великое стремление человеческого гения есть дело князя мира сего. Но мы не допускаем столь черного религиозного пессимизма и больше памятуем о радостном слове евангельском, что князь мира уже побежден, что от дней сих Царство Божие силою берется и только употребляющие усилие восхищают его. Откровение о Царстве Божиим — не навязанный евангельский долг. Это всегдашний сон человечества. Тертуллиан назвал душу человеческую прирожденной христианкой. Это положение в своем раскрытии включает и стремление к Царству Божию как врожденное, евангельское и по форме, и по содержанию усилие человечества восхитить Царство Божие. Правда, ослепленное сознание — не столько самих масс, сколько гордых и самомнительных идейных вождей, — думает устроить царство

свое, царство человеческое, без Бога и даже против Бога. Но дело Церкви — бороться и прекратить этот грабеж ее собственно-го идеала, и возвратить человечеству с печатью своего освящения его наследственное достояние.

Проповедью о наступлении Царства Божия открылось Евангелие, исполнением этого обетования оно должно и завершиться. Между тем, Церковь забыла евангельскую весть о Царстве Божием, она ее как бы поглотила в себе. Характерно выразился наш собеседник, католический священник: «Как же не видеть установления Церкви в Евангелии,— говорил он,— когда там речь идет о Царстве Божием, а Царство Божие не иначе можно понять, как только в смысле Церкви?» Известна формула блаженного Августина: «Проповедано было Царство Божие, а явилась Католическая Церковь». Широкий объем Царства Божия нашел свое суженное воплощение в Церкви. Не может, конечно, быть, чтобы в идее Царства Божия оказались какие-то лишние части, оставленные за ненужностью при вхождении его в границы Церкви. Несомненно, тайна Царства Божия покоится в лоне Церкви без всякого ограничения, без всякого умаления, во всей полноте. Тайнственны судьбы некоторых откровений. После дней своего воссияния некоторые догматы как бы скрываются под спудом, на долгие века становятся апокрифическими. Есть что-то таинственное и в этом молчании Церкви о Царстве Божием после дней Евангельских. Нам кажется, что сокрытие уже раз явленной миру и проповеданной тайны есть источник великой духовной радости, подлинности и безгрешности наших религиозных упований. Христос уже дал миру, а Церковь сохранила все то, что религиозно нужно человечеству. Новое откровение, нужное для жизни, есть то же старое откровение, до времени не вмещенное сознанием Церкви и долженствующее воссиять с новой силой и в новом свете. Человечество дорастает до способности его восприятия. Церковь обновится и расширится до необъятных пределов Царства Божия.

Здесь меня встречают сомнениями и допросами. Отец протоиерей К. М. Агтеев, ясно сознавая полную недостаточность так называемой реформы Церкви в перспективах общечеловеческой истории и признавая нужду в каких-то более широких религиозных изменениях (он называл их условно реформацией), спрашивал: «Для таких великих перемен нужны гигантские духовные силы. Нужны новые Дамаскины, чтобы создать новые духовные песни, чтобы перевести духовные переживания в формы догмата. Будут ли такие силы?» Вполне понятно такое сомнение. Как поверить в явление таких сил, когда, кажется, пророчество в Церкви навеки умолкло, благодатные дары прекратились, теократические формы Церкви одряхлели и выпали из жизни и Церковь свела свою роль перед жизнью только к блюстительству частных добрых нравов? Как поверить, что в наш безбожный век, похитивший на служение безрелигиозной культуре чуть не все лучшие соки человечества, откуда-то возьмутся силы для пророческого устроения Царства Божия на земле? Соглашаюсь, трудно поверить. Трудно потому, что, по латинской поговорке, *ignoti nulla cupido* (К неизвестному нет влечения. — *Ред.*) — неведомое не может быть предметом желания. Но стоит человечеству узнать о том, о чем оно не знало, стоит ему только захотеть — и веры в то, что оно осуществит свое хотение, вы в нем не угасите. Огонь будет похищен и с неба. Как социалистические мечтания движут сердцами, хотя, быть может, мы на тысячелетия удалены от изменения данного социального строя, от уничтожения войн, империализмов и т. д., — так и засветившейся в человеческом сознании пророческой веры в наступление Царства Божия на земле, раз загоревшейся надежды вы не отнимете, ибо нет силы, которая бы сокрушила веру и надежду человека. В истории всегда в конечном счете совершалось то, чего хочет человек, — не по страстям и заблуждениям, но по согласию с волей Промысла. При этом сознание людей часто не постигает существа и качества своих стремлений и почти всегда

не видит их последней религиозной судьбы. Пророки пророчествуют, апокалиптики гадают и грезят, а люди века сего достигают целей ближайших, не интересуясь откровениями и вещаниями о веке грядущем и просто не зная о них.

Гораздо важнее не сомнение в духовных силах современности, в ее способности к религиозному творчеству, а сомнение в том, применим ли универсализм Царства Божия к эмпирической действительности, к разнoverию и разноплеменности земного шара? Сверх того: не стоит ли он в противоречии с предсказанием Евангелия и Апокалипсиса об умалении веры на земле? После безусловной заповеди: «Шедше в мир весь проповедуйте Евангелие всей твари» — для веры нет препятствий в инерции и отсталости исторической действительности. Если бы вера ею смущалась, не был бы побежден бедной кучкой рыбаков античный *orbis terrarum* (лат. — круг земель. — *Ред.*). Если бы иссякла окончательно вера даже теперешних исповеданий, то прекратилась бы и та всемирная работа официальных проповедников «в странах неверных» и добровольных героев миссии, которая не перестает расти и побеждать даже в наши дни, прославленные умалением веры. Кроме того, мы не принадлежим и к тем буквопоклонникам — адвентистам, которые арифметически высчитывают сроки конца всемирной истории. Сроков мы не знаем и медленностью процесса истории не смущаемся. Должно быть то, что должно быть. Рано или поздно — безразлично. И как это всемирное объединение произойдет, конкретизировать заранее — выше сил человеческого разума. Нужен для Царства Божия конфессиональный униформ, как этого хотим и как это возвещаем мы теперь, или же Богу угодно совершить все «ими же вестъ Он судьбами» — для веры нет заботы. «Ищите прежде Царства Божия», «просите его с верой, ничтоже сумняся», «а прочее все приложится вам». И если суждено будет, согласно пророчеству писаний, охладеть любви и иссякнуть вере, если предстоит Церкви убежать в

пустыню и сойтись в трех праведниках, — и тогда план Царства Божия все равно исполнится. И за эмпирическим изнеможением придет свыше чудесная победа. Победа Царства Божия не есть внешняя победа. Как это ни странно, Царство Божие, при всех его воплощениях вовне, в этом мире, было, есть и будет Царством не от мира сего, Царством внутреннего обитания в духе. Да не будет недоразумения в том, что, когда я рисую картину Царства Божия, я заставляю Церковь непосредственно, своими руками, творить материальную культуру и заправлять механикой мировой и социальной жизни. Не о церковной промышленности, не о мистической статистике, конечно, идет речь. Речь идет лишь о Духе и Силе, во Имя которых должно совершаться все земное, преображаясь ими изнутри, может быть, даже до неузнаваемости. Я был бы несторианином, если бы все законы человеческого творчества по плоти, всю механику достижения власти над материей упрощенно и внешне приложил к свыше сходящей Силе Царства, если бы признал правильным положительно еретический соблазн так называемых христианских социалистов, революционеров и политиков. Но я был бы монофизитом, если бы все человеческое творчество по плоти, все достижение власти над материей и вещами презрел как фактор, исходящий от земли навстречу внутренней силе Царства, сходящей свыше, если бы признал правильным положительно еретическое, монофизитское пренебрежение теперешней Церкви к таинственно растущей плоти Царства. Кафолическое понимание тайны духа и плоти в Царстве Божиим, в Церкви, в истории и в каждом нашем частном деянии решается по иррациональной схеме: «неслиянно, нераздельно, неизменно, неразлучно». Кто добивается здесь приемлемой для рассудка директивы, тот выходит из пределов религиозной проблемы, отказывается ее решать. В рациональных теоремах не мыслимая идея Царства Божия разрешима и понятна лишь в измерении религиозной воли, в опыте религиозного действия.

Даже философы, прочувствовавшие закон антиномичности всего бытия, не будут спорить против сказанного.

Предъявлен был мне и такой вопрос: «Вы ищете чего-то нового в Церкви, но в какой же? В пределах Православной Церкви или за ее пределами?» Так спрашивал католический священник со свойственной римскому христианству юридической определенностью. Скажу прямо: юридически ответить на этот вопрос не берусь, ибо думаю, что наши проблемы выходят из пределов одного плана юридического и канонического. Если бы я даже ответил, что, по моему личному упованию, я жду нового в географических пределах русской национальной Церкви, я был бы ложно понят и создал бы горькое недоразумение, ибо вопрошающий воспринимает мой ответ под углом зрения рационально-эмпирическим. Равно, если бы я сказал: вне пределов поместной Русской Церкви, — то опять создал бы ложное впечатление, будто мои надежды на вселенскую мощь христианства исключают из круга этой мощи почему-то одну из величайших в истории Церквей. Не скажу поэтому ни то, ни другое, а отвечу иначе, под другим углом зрения. Человечество ждет и вправе ждать нового не от той или иной конкретной канонической организации как таковой, но от Церкви Вселенской, Единой, лежащей в основе всех местных католических Церквей, все их животворящей и все в отдельности превосходящей своими силами. Поднимется ли одна из них во всей конкретной целостности на высоту передового вождя всех других в новую эпоху строительства Царства Божия, или ни одна в целом такого явления не даст и новое творческое восхождение Церкви на поприще истории произойдет в другом разрезе — предсказывать с определенностью опять-таки преждевременно, как невозможно увидеть лицо имеющего родиться, но еще не рожденного младенца. Отправляющийся в путь и стремящийся к известной цели знает лишь, что он должен идти и двигаться; но как он пройдет путь и что с ним случится в действительности — предрекать не обязан...

Мы можем не предсказывать, а только условно нечто предвидеть. Например, ясно, что иерархический авторитет священства в Церкви не терпит пророчества, как благоустроенное государство не терпит анархизма. По человечеству думаем: иерархия признать себя недостаточной для выполнения исторических задач христианства не может. Следовательно, пророческое движение, пророческое творчество в Церкви как будто мыслится переливающимся за грани канонической дисциплины. Как будто рисуется внешний раскол, новое вероисповедание. История, скорее всего, навеивает ожидание трагедии, а не идиллии в области нового церковного творчества. Но что бы внешне ни произошло — внутренне новое явление Церкви будет совершенно не сродно с церквами еретическими, искажающими католическую догматику, или с группами сектантскими, во имя частностей своих увлечений убивающими существо Церкви. Верность существу католических основ есть внутренняя гарантия подлинности Церкви. В эмпирической истории часто бывает, что Церкви-сестры между собой или Церкви-матери с церквами-дочерьми полагают себя в юридическом разрыве под взаимной анафемой. Но еще великий схоласт русского богословия, овеванный в юности мистицизмом, Филарет Московский подходившим к нему под благословение иностранцам сказал: «Надеюсь, что перегородки, которые между собою настроили люди, не доросли до Бога». Я бы добавил к этому, применительно к нашей проблеме, что корни таких разделений не опускаются в бесконечном разобщении в глубину, но скоро сходятся под поверхностью в единый пучок в недрах единой и неделимой, общей для всех матери-Церкви, единой, неповторимой, непрерывно живущей невесты Христовой, телесно с ним совоплощенной. Так обязан думать не эмпирик-канонист и не схоласт-богослов, но церковный мистик.

Но самый вопрос о канонических делениях, поднимаемый на этом месте, есть некоторое недоразумение. Он навязан нашему сознанию эмпирическими аналогиями истории. Здесь же дело

идет, как мы уже, предвосхищая, говорили, собственно не о моменте церковной истории, а о новой фазе откровения Царства Божия из лона Церкви Кафолической. Если бы Царство Божие было тождественно с Церковью, то, по завету Своего Учителя, Церковь не молилась бы непрестанно: «Да приидет Царствие Твое!» Значит, оно не пришло с приходом Церкви. «Когда придет совершенно, тогда то, что отчасти, упразднится». Молясь о пришествии Царства, Церковь сама устремляется к своему эсхатологическому завершению, сама томится желанием выявить свою полноту, исполниться до конца, когда настанет Царство Христово на земле. Можно думать, что она отдаст тогда Домовладыке ключи Царствия, которому «не будет конца». Символ говорит это о Царстве Христовом, а не о Церкви.

Провозглашением Царства Божия началось Евангелие, и первая Церковь еще жила в тонах предвкушения его полноты. Небесный Иерусалим, сходящий свыше, не нуждающийся в земных светильниках, даже в самом солнце, но славою Божией освещающий всех, еще стоял перед ее взорами. Перейдя затем в сумерки истории, плывя на корабле Церкви, мы забыли, что плывем к какому-то концу, к какому-то исполнению, что плывем к Царству Божию, что плерома Церкви есть, собственно, плерома Царства.

Итак, религиозных чаяний человечества не могут удовлетворить никакие реформы и реформации Церквей, а также никакое недвижимое стояние на камне Петровом с жестоким, монархическим, непогрешимым авторитетом иерархии. Только на крыльях пророческой благодати Духа, дышащего в мире, где Он хочет, через опыт всех Церквей, через исторический подвиг всего культурного человечества, через рассеянный одинокий религиозный опыт, даже через опыт всех религий люди соединятся в лоне Единой; воистину Вселенской Церкви, которая приведет их к порогу Царства Христова на земле. Тогда смутные чаяния человечества и молитвенное устремление Церкви сольются воедино в чудесном исполнении.



ЦЕРКОВЬ В ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОМ ИСПОЛНЕНИИ¹

I

Насколько осуществила Церковь свою миссию в истории? Чего больше у нее: побед или поражений? На этот вопрос нельзя ответить арифметически точным, бухгалтерски обозримым итогом.

Как и евангельская история, история Церкви скорее является внешнему глазу в образе трагической **неудачи, поражения**. Победы ее можно видеть скорее только очами веры и надежды в перспективах эсхатологического оптимизма. Не надо забывать об этой положительной, торжествующей стороне эсхатологии. Как евангельская, так и церковная история — существенно **кенотичны, протекают в смиренном «рабьем зраке»** (Флп 2, 7). Ища в них одних триумфов славы Божией, можно быть наказанным за такую наивность разочарованием неверия.

«Христианство не удалось!» — такова формула некоторых из русских интеллигентских искателей истины, наспех определивших успехи и неудачи Церкви в истории. Эта формула — грубая ошибка, если ее взять с тем позитивистическим смыслом, какой вложен в нее ее авторами. Но она свидетельствует о каком-то невыгодном внешнем впечатлении от истории Церкви и звучит нам — сынам Церкви — укором и предостережением против нашей самомнительной гордыни.

¹ Настоящая статья была напечатана в журнале «Путь», № 47, 1935 г.

Есть две причины кенотического вида всей истории: и библейской, и церковной. Есть кеносис, так сказать, законный и есть другой — незаконный. Первый — от самой сущности «Божия снисхождения», от уничиженного вида, хранения божественного откровения в неведомых миру шатрах патриархов-кочевников, затем в жалком, маленьком народце, попираемом гордыми империями Древнего Востока, вплоть до уничиженного явления Сына Человеческого. Другой источник кеносиса — вносимый в историю Откровения грешной человеческой волей. Это кенотика греха, не имеющая оправдания. В ней мы чувствуем себя виновными, как участники истории Церкви. Поэтому неудачи Церкви, ответственными за которые являемся мы, должны быть нелицеприятно признаны. Исправления их должны быть поставлены на очередь дня, как боевые задачи воинствующей Церкви.

Каковы же удачи и неудачи Церкви в самых общих чертах?

Миссия первохристианской Церкви — одно из чудес истории, бесспорная «победа, победившая мир» (1 Ин 5, 4); победили не владыки мира, не *imperiūm romanū* и эллинская философия, а некое «ничто», вчера еще не существовавшее: маленькая секта маленького племени. Не мощь государства, а «бессилие» крови мучеников. Через крещение греко-римской нации и ее духовных наследников — европейских народов к христианству перешла гегемония в мировой культуре вплоть до наших дней.

Но нам ясны и пределы этой победы, и ее незавершенность. Даже из народов, втянутых в орбиту греко-римской гегемонии, далеко не все и не целиком христианизовались. И из них огромные массы вскоре отпали, изменили христианству с приходом ислама. Да и вообще греко-римский универсализм, фактическая «вселенскость — экуменичность» древней Церкви были лишь символическими, субъективными. Объективно вне их миссионерского горизонта оставалось количественное большинство человеческого рода, целый океан цветных рас. Только новые века европейской

истории и особенно XIX в. с его миссионерским активизмом, с переводами Священного Писания более чем на 400 языков впервые охватили проповедью христианства весь земной шар. Но тут еще резче обрисовался предел миссионерских побед. А именно — сопротивление главным образом древних культур Азии с их древними организованными религиями. Сопротивление, черпающее свою силу в усвояемых от христианских же народов методах организации и самозащиты. Ислам, буддизм, брахманизм, синтоизм и другие формы натуральных религий держат в своей власти целый миллиард, т. е. две трети населения земного шара, и только одна треть его (около 600 миллионов) принадлежит христианству. Этот показательный статистический факт, при всей широте миссионерских побед Церкви новых времен сравнительно с классической эпохой греко-римской империи, не позволяет нам впадать в наивное самообольщение и успокаиваться на том, что Церковь уже «научила все народы» (Мф 28, 19), «до краев земли» (Деян 1, 8), «проповедала Евангелие всей твари» (Мк 16, 15). Лишь в настоящее время с безжалостной ясностью стало видно, как мы еще далеки от цели. Реальное, а не символическое только «научение всех народов» есть подвиг, почти не осуществимый в обозримой перспективе времени. Миллиардная толща нехристианских народов Азии становится тем более непроницаемой твердыней, что господствующий атеизм когда-то христианских европейских наций изнутри подрывает их миссию.

Также лишь в новейшее время обрисовалась вся серьезность еще одной преграды для полноты миссионерских побед. Внешне эта преграда может показаться тонкой, но качественно она — непробиваемая броня. Это — иудаизм, Израиль. Количественно небольшой народ, по своим фактическим силам и значению он — великая мировая нация. Свою особенность она базирует на своей религии и в этом качестве противопоставляет себя всем христианским миссиям. Не есть ли этот непроницаемый для христианства фронт только

последнее внутреннее сопротивление Савла — имеющемуся завтра явиться Павлу? Когда-то Павлово пророчество о спасении Израиля должно же начать исполняться? Но пока было бы слепотой не учитывать иудейства как ярко обозначенного предела мировой миссии Церкви. И, может быть, предела более показательного, чем вся толща ислама, буддизма и язычества. На внешних весах истории тут явный неуспех Церкви. Будем верить — до времени.

От миссионерского вопроса, который представляется количественным, перейдем к вопросу чисто качественному.

Успешно ли совершено и совершается строение и устройство Церкви видимой — «единой, святой, кафолической и апостольской»? От дней Пятидесятницы очам веры открыт реальный факт явления в мире мистического тела Христова, как общества святых, духовно «новой твари во Христе» (Гал 6, 15). Но достаточно ли мы строили на этом основании, хорошо ли сеяли, насаждали и поливали (1 Кор 3, 6—8)? Явили ли миру достойные плоды этого мистического союза любви в достижениях братолюбия? Ведь взаимная любовь христиан — это существенный признак, по которому Господь определил узнавать Его учеников (Ин 13, 35). Между тем, нехристианские народы видят в нас преимущественно носителей вражды, насилий и войн, а пред фактом конкурирующих христианских исповеданий останавливаются с укором, справедливо находя его противоречащим Евангелию. В самом деле: не есть ли неспособность христианского человечества **сохранить** и укрепить **единство Церкви** — одна из грандиозных неудач христианства? Поражение, в свою очередь являющееся источником новых слабостей и новых поражений Церкви. Явное бессилие в религиозной любви (Ин 13, 35). Не вместили христиане вселенской широты Церкви, стоящей выше «иудея и элина», «плоти и крови», рас, языков и культур. Нации и языки, «плоть и кровь» одолели дух единства. Церковь распалась по граням различных культур, рас, языков. Почтенные попытки Рима и Константинополя сберечь

единство Церкви на схеме латинизма или эллинизма оказались внутренне страдающими той же разделяющей узостью национальных умонастроений. Очевидно, для воссоздания единства Церкви нужна более широкая схема, любовно возвышающаяся над неизбежным разнообразием переживаний и пониманий христианства разными народами. Нужен ключ большей, благодатной любви Христовой к секрету единства в разнообразии. Вмещение разнообразия в единстве есть одна из величайших тайн творений. Без сомнения, и — «нового творения» — Церкви Царства Божия.

Грех разделения Церквей, подрывающий силу Церкви, становится особенно вопиющим в наше время. Стремительно растущая быстрота всевозможных сообщений и связей превратила уже весь земной шар в единый клубок общей жизни и даже мечтает вырваться за его пределы, в космическое пространство. Не только хозяйство, техника, быт, но даже ходячие идеи стали интернациональными. Все активные силы, в том числе и злые, антихристианские, спешат организовать в мировом масштабе, как любят выражаться большевики, — «планетарно». Христианству уже противопоставлен единый мировой антихристианский фронт. Христианство, с его плачевным разделением Церквей и дроблением на враждующие секты, является отсталым, старомодным, плохо вооруженным для самозащиты в новейшей обстановке, тем более для наступления. Вместо вселенскости, которую оно же первое провозгласило, оно страдает поработченностью множеству замкнутых партикуляризов. Церкви часто являют лик не вселенский, а провинциальный, уездный. Трагедия разделения Церквей особенно остро чувствуется в настоящее время, и проблема воссоединения диктуется повелительно. Единство Церкви не есть только мистическая цель в себе, «да все едино будут» (Ин 17, 21), но и средство, орудие успешного выполнения Церковью ее исторического делания: устроения Царства Божия, христианизации всей жизни, покорения всего под ноги Царя Христа (1 Кор 15, 24—28).

Преуспевает ли Церковь в этом? Царствует ли она в делах и начинаниях общечеловеческих? Стоит только поставить этот вопрос, чтобы страшно стало на него с откровенностью и прямой ответить. Ответ должен быть дан отрицательный. Церковь не приобрела, а к нашему времени утерjala колоссально много — иногда кажется, почти все — из того, чем она владела в древности и в средние века. Победив духовно греко-римскую империю и за ней все европейские нации и их государственность, Церковь проделала величественную работу теократического преобразования в своем духе всей культуры этого целого мира наций. Дала ему первенство на земном шаре и сама внешне оперлась на это первенство в своей мировой миссии. Но весь этот европейско-христианский культурный мир с некоторого времени (условно с эпохи Возрождения) внутренне изменил Церкви. Произошло великое отступление, утрата веры в христианское откровение. Мир передовых наций быстро дехристианизировался. Руководящей религией его стало некое новое свободомыслящее язычество или убежденная безрелигиозность. Здесь, в этой катастрофе паганизации бывшего христианского мира, мы должны указать главную неудачу Церкви в истории. Ушли из-под ног почва веры в Христа и авторитет Церкви, на которой прежде строилась упрощенная теократическая христианизация жизни. Теперь не на чем созидать Град Божий. Пути к внешней теократии закрыты. Недостроенная теократия даже не разрушена (хотя во время безбожных революций и оскверняются алтари), а просто разлетелась как мечта, растаяла как облачный замок. Церковь стала не всем: не центром, не вождем для человечества, а некоторым меньшинством, неглижируемым, иногда притесняемым и прямо гонимым. Потеряна власть христианства над творческими устремлениями народов, над их высшими организующими функциями: над государством и культурой. В душах и большинства рядовых людей, и масс, и элиты — творцов и вождей народов на пер-

вое место встал самоопределяющийся автономный человек, часто с враждой отмечающий руководство Христа и Церкви. Но так как в этой моральной области нейтралитет ни психологически, ни духовно не может длиться, то на деле, вместо Христа-Царя, вместо христианской теократии все время возрастает напряжение полярно противоположных демонических сил антихристианства, сатанократии. Революционно волнующий в настоящую минуту весь мир социально-экономический вопрос почти всецело захвачен безбожными антихристианскими руководителями. Церковь запоздала и бессильно старается принять участие в его разрешении. Вопрос этот становится для Церкви не одним из частных вопросов общественной морали, а вопросом универсальным, центральным: или Церковь на нем проявит свою теократическую силу и вновь обратит ко Христу сердца большинства своих крещеных сынов с их страстным и законным желанием общего устройства на земле, или ее участие тут будет отвергнуто, и она понесет окончательное поражение, как сила общественно не нужная, как прибежище лишь личного, мистического благочестия.

Но социально-экономический вопрос ни сам по себе, ни в планах церковной активности не может быть вырван из его органической связи со всем целым процессом культурно-исторического строительства человечества. Нельзя Церкви завоевать себе сколько-нибудь значительную роль в этом вопросе, не заняв влиятельного положения в центральных, творческих позициях всей культуры. Иначе говоря — Церковь должна себе вернуть утраченное ею теократическое положение. Не в смысле внешней власти — это архаическое понимание теократии — а в смысле идеологического господства. Не безнадежно ли уже это для Церкви среди народов белой расы, променявших христианство на рационализм и атеизм, ведущий к разложению и гибели такой цивилизации?

Так трагично положение Церкви в истории переживаемого нами времени.

II

Каков будет исторический итог побед и поражений, если мы эту мерку приложим к восточной Православной Церкви? Каков ее актив и пассив?

Мы берем восточную Церковь в границах только православия без отпавших от него Церквей монофизитствующих, несторианствующих и униатских. Мы говорим о блоке Православных Церквей, обнимающих в общей сложности до 140 миллионов христиан. Если сравним эту цифру с 280 миллионами римокатоликов и 190 миллионами протестантов, то мы должны уже почувствовать, насколько это значительная, веская треть всего христианского мира.

Что составляет главную похвалу этой Церкви? То, что она сохранила свою веру, свое благочестие, свое богослужение, свою жизнь почти в том первобытном виде и духе, как они сложились в первые три века христианства и, во всяком случае, в эпоху Церкви древней, еще неразделенной, до IX в. Нет Церкви более архаической, более близкой к самой колыбели христианства, к Церкви палестинской, к среде евангельской, чем Церковь восточно-православная. Ее созерцательное, аскетическое благочестие, ее культ, гимнология и молитвословия, вся религиозная «музыка души» у нее те же самые, какими жили еще праведники ветхозаветной иудейской Церкви, принявшей Иисуса Христа: Симеон Богоприимец, Анна пророчица, Богоотцы Иоаким и Анна, Захарий и Елизавета, семья Праведного Иосифа и св. Девы, святые апостолы и все первохристиане. Это атмосфера, родившая священные писания Нового Завета. Это с трудом искомое на Западе и искусственно, с большими ошибками против подлинника, реставрируемое первохристианство, Церковь Апостольская. Как путешественники в святую землю вдруг начинают без книжных ученых комментариев понимать тысячи деталей библейских, как

в бедуинских шатрах Заиорданья находят нетронутый тысячами быт евангельской Палестины, так и погружающиеся с открытым сердцем в духовную жизнь Православной Церкви западные христиане вдруг обретают первобытное, кажущееся кое в чем младенческим христианство апостолов и древнейших Отцов и учителей Церкви. С детской евангельской верой в постоянную близость к Богу, Христу, Богородице, святым и ангелам, к пророческим откровениям, наяву и во сне, с изобильными чудесами и исцелениями, с одолениями бесов и «всей силы вражией» (Лк 10, 19; Мк 16, 17—18). С благочестием, живущим как бы вне времени и истории, вне земных интересов созерцательно устремленным через непрестанные молитвы и богослужения в Церковь Небесную, в чаянии скорейшего конца времени и второго пришествия Господа. Церковь «отсталая» в своем развитии сравнительно с церквями Запада, не последовавшая за их «новизнами» и больше всего отрекающаяся в своих догматах и канонах от всяких «новизн» (καινοτομία). Но не музейная окаменелость или дегенеративная реакция, подобно евионитству. Нет, это живая в своем ревнивом консерватизме река благодатной полноты христианской жизни, рождающая внутреннее ощущение единства сознания нашего с нашими апостольскими праотцами. У нас одна с ними любовь к Господу, одно эсхатологическое желание «разрешиться и быть со Христом» (Флп 1, 23), желание мученичества за Христа, если не в прямом виде, то в преображенном виде новых мучеников-аскетов, «ради Христа распявших плоть свою со страстями и похотями» (Гал 5, 24). Ни в одной западной Церкви не звучит так первобытно этот античный христианский мотив мученичества за Христа. Через ежедневные памяти святых и мучеников по церковному календарю и тексту богослужебных «миней» (служб святым) мы привлекаемся непрестанно к идеалу мученичества и распятия за Христа, к идеалу страдающего героизма первохристианской эпохи.

Но этот первохристианский консерватизм православия не исключает, а включает в себя все плоды творчества золотого века греческого святоотеческого богословия и литургики — эпохи семи Вселенских Соборов неразделенной еще древней Церкви. Завершилась эта эпоха кровавой столетней борьбой (726—843 гг.) с новыми гонителями-императорами, иконоборцами и вольнодумными политиками, насильниками над Церковью. В марте 845 г. императрица Феодора возвратила мир Церкви, мир новым мученикам и восстановление икон. Это «торжество православия», ежегодно повторяющееся в нашей Церкви в первое воскресенье великого поста, переживается каждый раз с живостью, как будто это вчера одержанная победа над гонителями Церкви, а почитание икон и монашества вновь оживляется, как будто это мученические трофеи одержанной победы. Вот почему антикультовый и антиаскетический дух Реформации так чужд православию.

От твердого сознания себя верной хранительницей веры, литургики, жизненного уклада и аскезы первохристианства Православная Церковь живет в полном догматическом покое. Ей чужды тревоги за подлинность своей догматики, каноники, литургики. Между сегодняшним ее днем и вчерашним не лежит никаких революционных пертурбаций. Из XX в. она непосредственно смотрит в IX и утверждает тожество своего самосознания сегодняшнего дня со своей античностью. Она не исказила веры.

Эта чистота древнецерковной веры — главнейшая победа Православной Церкви над искушениями времени.

Параллельна и совершенно аналогична этой победе другая вневременная победа православия — в неоскудевающем явлении и прославлении в ней святых, убедительных свидетелей изобилия даров благодати Духа Святого, в ней присутствующих.

Успокоенная внутренне на этих двух победах, т. е. на обладании догматической непорочностью и дарами святости, Православная

Церковь сознает и свои исторические поражения. Они связаны с ее национальной судьбой.

Православная Церковь не выработала для своего исторического существования достаточно независимой от нации и государства организационной формулы. Она доверчиво влилась со времени Константина Великого в форму бытия позднеримской (фактически греческой) нации и империи и чрез это стеснила свои сверхнациональные, католические, миссионерские достижения. Отталкивание от греческого национализма и империализма было важнейшей причиной отпадения от единства Церкви в древности, по поводу догматических споров, целого ряда национальных Церквей: армянской, сирийских, коптской и эфиопской. Это же отталкивание породило в лоне самой Православной Церкви вековую борьбу с Церковью Греческой ее миссионерских дочерей за их каноническую независимость от греков. Боролись с греками от древних времен до наших дней, с разной степенью огорчений и ожесточений, не только канонически, но иногда и вооруженно, грузины, болгары, сербы, русские, румыны, арабы. Спасался этим ценный принцип национальных, местных церковных свобод. Но в эти отвоеванные автокефалии влился и вековой осадок взаимных отчуждений, лишавший восточную Церковь ее живого единства. Автокефальные Церкви общаются между собой в еще более слабой степени, чем самые нации государства. Вопрос об их сближении и соборной кооперации есть больной и очередной вопрос настоящего момента.

Тесная сопряженность восточной Церкви с судьбой византийской нации и культуры, побежденных и ослабленных исламом, повлекли за собой и великое оскудение в православии. Границы распространения Церкви сузились, миллионы были омусульманены. Заботы православных греков свелись к задачам сохранения остатков эллинизма. Всякие помыслы о миссионерском расширении Православной Церкви угасли. Греческая Церковь их забыла. Из Сарры рождающей она вновь обратилась в Сару бесплодную.

Просвещение и богословское творчество понизились и пришли в упадок. Монашество умалилось и захирело. Оскудели и прославления святых. Благолепие храмов и культа утратило свою красоту, обнищало. Если бы не более молодые Православные Церкви балканских стран и, в особенности, 100-миллионная Церковь Русская, то великие и древние патриархаты греческие и арабские — Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский — составляли бы незначительную количественно археологическую редкость. Вся их паства, взятая вместе, едва превысит полмиллиона, в то время как многие из 64 епархий России имели в своем составе два, три и четыре миллиона православных.

Это не арифметическое и статистическое преимущество Русской Церкви над чтимыми нами за древность, но ослабевшими греческими патриархатами. Это преимущество является одновременно и качественным. Русская Церковь в составе восточных Православных Церквей играет особую, исключительную роль. Она является историческим и духовным восполнением колоссальных потерь, понесенных древним греческим христианством. Она восстанавливает нарушенное завоевателем-исламом равновесие сил восточного православия. Именно благодаря, главным образом, Русской Церкви не умерла, а ожила миссионерская работа православия на мировом поприще. Русская Церковь христианизовала миллионы инородцев — финнов, тюрок и монголов — на своей территории в Европе, на Кавказе и в Сибири. Весь север Азии крещен в православие русскими миссионерами. Они дали примеры героического апостольства и вынесли свет православия за пределы России: на Алеутские острова, Аляску и во всю Северную Америку, в Китай, Корею и Японию, создавая всюду богослужение на местных языках. Многие из нас питают мечту, что если великие народы Азии (Китай, Япония) когда-нибудь примут массовым образом христианство, то это будет восточная православная форма христианства и результат миссионерских

усилий Русской Церкви. Залогом служит исключительный колонизаторский и мирно-ассимиляторский талант русского народа.

Вообще нужно признать, что в русском народе, в России и ее Церкви восточное православие получило тот биологический резерв, который оно потеряло с одряхлением и угасанием эллинской нации. После тысячелетия цветения на дрожжах греческой культуры православие теперь проходит тысячелетие возрождения на основе новой, молодой, жизнеспособной, плодоносящей и также всемирной русской культуры. Дар культурной всемирности не есть простое следствие государственного могущества, хотя и сопутствуется им обычно. Это — некая духовная невесомость, придающая бесспорное превосходство тому, кому она дана Провидением. Она почти не поддается рациональному определению. Она больше всего проявляется в очаровании искусств, литературы, в богатстве, силе, гибкости, тонкости и изяществе языка. Гений языка — это печать царственного избрания на челе народа. Русский язык — это не просто один из славянских. Нет; он язык *par excellence* (лат. — одинаково превосходный. — *Ред.*). Он — из славянского материала выкованный язык человечества, равный другим всемирным языкам, древним и новым. Через сознание этой исключительности, особой внутренней силы и пророческой правды нашего языка мы непоколебимо знаем о великом мировом призвании нашей культуры и нашей Церкви, матерински воспитавшей эту культуру. Говоря так, при наличии нашего большевистского уничижения и позора, мы можем показаться юродивыми. Но неизвестный автор конца книги пророка Исаии, вещавший о всемирной славе Сиона, в то время как Израиль жалкими кучками пленников сидел и плакал на реках Вавилонских, тоже, вероятно, казался смешным. Часто сила Божия «в немощи совершается» (2 Кор 12, 9). И иногда приходится брать на себя «неразумие похвалы себе» (2 Кор 11, 16, 21), как Павел перед коринфянами, чтобы потрясти сознание слушателей, систематически затуманенное клеветами и предрассудками. А мы

вообще утверждаем, что Россия и Русская Церковь в сознании западноевропейском исторически оклеветаны и искаженно представлены, особенно за последние 150 лет, благодаря систематическому, пристрастному очернению их со стороны озлобленных революционных эмигрантов — поляков, евреев и самих русских. Приходится повертывать руль против этой застарелой кампании лжи.

Итак, историческое будущее православия впредь провиденциально связано с силами, заложенными в Русской Церкви. Расцвет этих сил, которого мы ждем особенно по освобождении от насильственного ига безбожной красной диктатуры, несомненно увлечет, как и до сих пор увлекал, и всех других наших православных собратьев. Что Русская Церковь есть гегемон православия, это знает всякий, кто хотя одним глазом мог наблюдать и сравнивать Церкви Востока. В области благолепия и красоты церковного культа Русская Церковь уже дала и дает такие достижения, которые, после Св. Софии Константинопольской, являются бесспорно первыми и несравнимыми не только на Востоке, но, можно смело сказать, и во всем христианском мире. Величие и убранство русских храмов, пышность их утвари, тончайшее мистическое искусство русской иконы, несравненная, чарующая, покоряющая красота церковного пения, особая религиозная красота и ритмичность исполнения богослужебных церемоний в главных соборах и монастырях, необычайное литургическое благочестие народа — все это в совокупности есть единственный в своем роде творческий факт в историческом осуществлении Церкви.

Прославление множества святых в духе и стиле этого культового аскетического благочестия, и чем ближе к нашим дням (XVIII, XIX и XX вв.), тем в большем количестве, канонизованных и еще не канонизованных, есть неотразимое самосвидетельство Русской Церкви. Среди русских святых своеобразно новую серию составляют святые старцы, мистики и вместе писатели: св. Димитрий Ростовский, Тихон Задонский, Феофан Затворник, о. Иоанн Крон-

штадтский, о. Амвросий Оптинский и др. Завершают эти ряды тысячи новейших мучеников, принесенных в жертву кровавому Молоху коммунизма. Это небесная слава Русской Церкви и ее благодатная сила, вдохновляющая ее к совершению ее исторической миссии — возглавления всего православия.

Объективным основанием для такой миссии Русской Церкви, свидетельством ее исторической зрелости служит ее богословская наука и творческая богословская мысль. По сравнительной молодости русской науки (менее трех столетий) она количественно уступает богатству наук римско-католической и протестантской, но качественно богословские труды ученых четырех русских Духовных академий и отчасти университетов стоят на мировом уровне и неизмеримо превосходят во всех отношениях отсталую или очень молодую богословскую науку других православных стран. Отличительную черту русского богословского творчества, на фоне древнего и нового православия, составляет почти неведомое другим Православным Церквям выдающееся участие в русском богословии мирян и светских писателей. Назову два общественных имени: А. С. Хомякова и Вл. С. Соловьева, не упоминая других, в том числе наших современников. Это — многообещающий показатель встречи в России и возможного синтеза культуры светской и церковной. При мистически глубоком отчуждении восточного православия от интересов культуры и жгуче волнующего нашу эпоху социального строительства, только в творческих порывах русского богословия просвечивает надежда на живую постановку и дерзновенное разрешение этих новых для Церкви проблем внутри православия. Там, где сама общая литература (Гоголь, Достоевский, Лесков) православно-церковна, где философия только христианская и другой нет (Карпов, Кудрявцев, Каринский, Несмелов, Трубецкой, Лопатин, Лосский, Франк, Булгаков, Бердяев, Флоренский, Зеньковский), там и Церковь незаметно, любовно входит в гущу новейшего идейного и социального творчества. За этой небывалой еще в новейшем православии силой идейного полета (и притом чуждого

легкомысленного модернизма) с увлечением следуют и богословы других, младших по культуре Православных Церквей. Над древними же территориями Востока даже не веет это многообещающее дыхание животворящего возрождения православия.

Меня спросят: сознаю ли я, что столь широкие упования я связываю с Русской Церковью в то время, как она почти заколочена в гробу большевиками? Да, именно я говорю это с полным сознанием, что сейчас для нас страшная ночь Великой Пятницы, когда «Жизнь запечатана в гробе». Но мы знаем, что скоро наступит «третий день» — день Воскресения. Мы — веруем. Предоставляем иначе думать неверующим.

* * *

Как же сбалансировать в общем итоге исторические успехи и неудачи всей Церкви? Прежде всего — без всякого пессимизма перед неудачами. Вся священная история трагична, катастрофична, кенотична. Путь к конечному торжеству Царства Божия пролегает *per aspera* (лат. — через тернии. — *Ред.*). Сейчас власть над земным шаром и над человечеством принадлежит не Церкви. Ее патриархальные, теократические опыты прошлого разрушены временем. Язычество, атеизм, секулярная культура господствуют над миром. Церкви надо воссоздавать свою духовную власть над людьми новыми путями и новыми методами. Новое «воинствование» Церкви, «воинствующей» для победы над гегемонией в человечестве секулярной культуры, должно быть без самообольщения и сомнения признано грандиознейшей и труднейшей задачей, превосходящей по трудности прежнюю победу Церкви над Римской империей. Для этой борьбы Церковь еще не собрала всех своих сил. Одним из первых актов ее боевой мобилизации должно быть прекращение междоусобной войны между христианскими исповеданиями, прекращение соблазна раздора Церквей.

9. VI. 1934.



НА ПУТЯХ К ВСЕЛЕНСКОМУ СОБОРУ

Оглушенное катастрофой, угнетенное тяжелой борьбой за существование, православное русское беженство почти не знает о том, что православный Восток готовится к Вселенскому Собору.

Автору хочется познакомить широкую православную публику с рядом теоретических и практических вопросов, связанных с этой необычайной перспективой, и дать на них свои ответы и отклики.

Автор высказывает только свои личные взгляды и принимает за них всю ответственность. Работая в благословенной атмосфере свободы, украшающей западноевропейский церковный удел митрополита Евлогия, автор не имел нужды прибегать ни к какой цензуре, ни разу на эти темы со своим досточтимым Владыкой не беседовал и не знает его мнений.

Первые главы церковно-публицистического характера, последняя — научно-исторического, для иллюстрации, какими бывали древние Вселенские Соборы.

А. К

Париж

Новый 1932-й год.

I

ВСЕЛЕНСКИЙ или всеправославный?

Кажется, 38-летний расслабленный хочет встать. По почину главного иерарха Востока, Патриарха Константинопольского, восточная Церковь готовится к Вселенскому Собору. Для его подготовки Вселенский Патриарх раз уже собирал на Афоне предварительный

съезда, названный «просинодом». Протоколы его уже опубликованы в одном томе. Второй такой же «просинод» собирается там же на Троицу этого 1932 г. А за ним вскоре ожидается и это давно не бывалое событие нового, VIII по счету Собора...

Сравнение с расслабленным не мое, а преосвященного Порфирия (Успенского), нашего лучшего знатока и очевидца-наблюдателя жизни христианского Востока: «Палестинская Церковь возлежит расслабленная у самой купели Силоамской и непрестанно взывает к Небесному Жениху своему: Господи, человека не имам. Сии истины надлежит возвещать с дерзновением». Надышавшись крепким духом русского православия, православия молодого, могучего, плодоносящего народа, ученый посол нашей Церкви на православном Востоке в половине XIX в. потрясен был внешним его убожеством под игом туретчины и более всего его миссионерской бесплодностью, миссионерским бессилием: «Давно эта церковь заматерела и не только никого не рождает в жизнь вечную вне пределов своих, но и у себя дома не старается примирить и сблизить своих собственных чад. Она не Сарра, а Сара. Но Господь силен дать ей новое тмочисленное потомство. Он уже идет к ней, чтобы возобновить юность ее и возвратить ей прежнее плодородие, честь и силу ее». В первую очередь епископ Порфирий тут подразумевал влияние соков от великой Русской Церкви и чаемого освобождения от турецкого ига славянских Церквей и затем всех православных народов. На наших глазах это освобождение совершилось, и православие стало оправляться от векового захирения. Хотя и умален в последнее время насильственным «ассиро-вавилонским» изгнанием всего греческого населения из его малоазийской родины Константинопольский патриархат, но зато численно выросли патриархаты Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Объединились в великие Церкви новые патриархаты — Сербский и Румынский. Православие прославляется мученичеством всей Русской Церкви. Православие укрепилось внутренне в миллионной массе зарубежной

России. Православие оживилось в борьбе за свое существование в бывших, ныне автономных частях Русской Церкви. Православие возродилось в карпатской Руси и Чехии. К православию решительно двинулась Англиканская Церковь, направляются некоторые течения в протестантизме. Нельзя в такое время лежать на одре расслабленного. И вот раздается зов к Вселенскому Собору. Не слышала ли восточная Церковь исцеляющий голос Господа, о котором пророчествовал епископ Порфирий? Не встает ли она, чтобы ходить? Не молодеет ли, чтобы вновь плодоносить?

Трудно было бы подкрепить чем-нибудь веру в такие возможности, если бы пред нами не было огненного искушения изощренным мученичеством величайшей из восточных — Русской Церкви. Это — жестокое горнило очищения грехов церковных, выявляющее чистое золото славы и силы христианства. Верующая мысль не вмещает бесплодности для Церкви Вселенской этого мученического подвига и чает от него христианского возрождения. Но плоды этого испытания могут вскрыться лишь тогда, когда заколдованные стены советского Иерихона падут, когда наступит внешнее освобождение голоса и совести Русской Церкви и православного народа. Между тем, сейчас великий праздник Вселенского Соборования православия ставится на очередь при полном почти отсутствии могущественной части православия — Русской Церкви. Это вопиющая ненормальность. А потому, между прочим, наряду с другими соображениями, мы и ставим под сомнение законность титула «Вселенский» для предстоящего Собора. Очень похвален порыв восточных Церквей к столь высокой цели. Но достижение ее должно быть законным и подлинным, а не «восхищением недарованного».

История знает ряд Соборов, которые хотели быть Вселенскими и оказались или только поместными или даже еретическими. И, наоборот, некоторые оказались Вселенскими, хотя вначале не всеми признавались таковыми. Сердикский Собор 343 г. соби-рался как Вселенский, но из него получился только поместный.

Ариминско-Селевкийский — как Вселенский — получился еретический. Константинопольский 381 г. — как только восточный. И еще в 452 г. св. Лев Великий не считал его Вселенским, но после этого времени его вселенское значение, как 2-го по счету, никем не оспаривалось. V Вселенский Константинопольский Собор 553 г. всеобщее признание на Западе получил только к 700-му г. Константинопольский Собор 754 г. считал себя Вселенским, но оказался еретическим. VII Вселенский 787 г. долго не признавался франкскими Церквами и даже Папой Николаем I в IX в. в переписке с Патриархом Фотием. Константинопольский против Фотия Собор 869 г. объявил себя Вселенским, но через десять лет формально аннулирован другим Константинопольским Собором 879—880 г., который также объявил себя Вселенским, но остался в истории восточной Церкви только с достоинством поместного. Не говорим уже о Соборе Флорентийском 1439 г., на котором формально представлена была вся восточная Церковь и который был, однако, отвергнут верующим народом. Некоторые греческие богословы вплоть до современных нам пытались именовать Вселенским Собор Патриарха Михаила Керулария 1054 г., но безуспешно. Наоборот, некоторые соборы поместные для восточной Церкви получили универсальное вероопределяющее значение. Не было бы удивительно, если бы на Востоке их начали считать вселенскими. Таковы исихастские Соборы 1351 и 1368 гг. или Ясский 1643 г. и завершивший его Иерусалимский Собор 1672 г. Первыми канонизованы новые догматические формулы о божественных энергиях вместе с их автором св. Григорием Паламой, что и закреплено в богослужении 2-й недели великого поста, а вторыми засвидетельствована чистота учения православной Церкви от кальвинистских приражений. Следовательно, мало одних формальных признаков вселенскости для Собора, мало его желания или дерзновения называть себя Вселенским. Нужно еще признание его в таком качестве со стороны всей Церкви

в пространстве и времени. А это проверяется только в опыте Церкви, иногда довольно длительном. Действительно, существует «рецепция», приятие или неприятие Церковью Соборов, усвоение их жизненной соборностью христианского опыта. Собор должен найти свое укоренение в этой соборности, свое соответствие ей. Тогда только определится его вес и значение. Собор есть до некоторой степени формальное, механическое сооружение с риском не совпасть с органической потребностью живого Лона Церкви. В таком случае он отсеется в истории Церкви в разряд незначительных и будничных эпизодов, а не будет праздничным и творческим деянием, достопамятным в веках.

В декларировании предстоящего Собора Вселенским есть немалый риск. Конечно, возможно и чудо восстания «расслабленного». Но рассчитывать на чудо — значит незаконно искушать Бога. Рассуждая скромно и по-человечески, в таком смысле есть большая и неожиданная непоследовательность. 1200 лет не иметь Вселенского Собора, 600 лет (со времени флорентийского) не пытаться его иметь, разучиться соборовать и вдруг сразу захотеть создать Вселенский Собор? Уже 250 лет, как восточные Церкви, разделенные между собой и турецкой неволей, и местными национальными интересами и стеснениями, не выражали даже желания собраться на общий большой Собор. За это время они в еще большей мере, чем прежде, растеряли знание друг о друге, привычку жить общей жизнью, иметь общий язык и в переносном, и в буквальном смысле этого слова. Национализмы и провинциализмы горизонтов в них так укоренились, что нужны гигантские усилия для их преодоления. Православные массы привыкли смешивать суть православия с своим национальным бытом и иной быт почти не склонны признавать православным. Некоторые православные народы всю ревность о своей Церкви вкладывают в борьбу с другой Православной же Церковью из-за внешних этнографических границ ее юрисдикции, языка и обряда. И особенно в последние, послево-

енные годы эти конфликты национально-политического свойства, этот раж автокефализмов и автономизмов разрослись и размножились, внося новые темы раздора в среду и без того исторически разошедшихся между собой восточных Православных Церквей. Именно сейчас дорога к вселенской гармонии на Востоке засорена новым мусором мелочных междоусобных браней. Перешагнуть через все это, «яко не бывшее», прямо к Вселенскому Собору едва ли удастся. И делать задачей такого Собора эту черновую расчистку дороги было бы принижением его высокого имени, нарушением иерархического порядка ценностей. По евангельскому завету, сообразному с психологией, сначала грехи обличаются наедине, потом при свидетелях и затем уже поведаются Церкви. Естественная последовательность подсказывает сначала практику местных Соборов внутри каждой автономной Церкви, затем Соборы групп таких Церквей для ликвидации их специфических споров и затем уже Соборы всевосточные. Дорастут ли последние до авторитета вселенских, это покажет уже опыт. Так рисуется нормальное, степенное восхождение к достижению Вселенского Собора. Действие Вселенского Собора, дерзающее быть соединенным с благодатным озарением, требует какого-то праведного ценза от участвующих в нем Церквей, какой-то предварительной подготовки и чистки от местных слабостей и недостатков. Мирянину не подобает приступать к св. Чаше без покаяния, а сонму Церквей — к таинству Собора. Согласитесь, что довольно нескромно, чтобы не сказать более, некоторым Церквам, еще не умеющим или бессильным собрать свой собственный Соборик (например, Польской и Русской), сразу ехать — ни много ни мало — как на Вселенский Собор! Не скажут ли таким: «врачу, исцелися сам»; рано спасать других, не научившись спасать себя.

Нет, не произнеся еще даже и А, нельзя сразу произнести Z. Не научившись еще ходить на своих ногах или ходя только на костылях, рано претендовать быть вождем других. Тренировка в

поместной соборности есть не только школа. Это просто приобретение зрелости по существу и права по существу на участие в Соборности Вселенской.

Но на Собор просто всеправославный может быть уместно явиться и в неготовности, и незрелости любой частной Церкви с докладом о своих немощах и исканием братской помощи. Конечно, такая братская помощь и разбор маленьких конфликтов, как попутная работа, всегда находили себе место и на Вселенских Соборах. Но не в этой попутной работе поместного масштаба состояли главные задачи Соборов Вселенских. Они созывались для создания высшей авторитетной инстанции, могущей разрешить вопросы, не поддающиеся решению в инстанциях поместных. Это были вопросы веры, самого состава и смысла христианского откровения. Для прочих вопросов, канонических, практических, судебных достаточно было так называемых «великих» Соборов, неопределенно широких. Вот таким «великим» Собором для первоначальной чистки накопившихся болячек в жизни православного Востока и мог бы быть великий всевосточный Собор (вернее, ряд Соборов) пока он же, в том же составе, не дорос бы до силы внутреннего авторитета, способного продвинуть вперед и дремлющие вопросы веры, к которым забыли уже на Востоке прикасаться соборно. Так, «восходя от силы в силу», и вырос бы органически, неискусственно и неложно Вселенский Собор, которого дальнейшая история Церкви уже не развенчала бы в поместный. Дело не в количественной стороне состава Собора, а в качестве его служения и роли в данный момент. Тот же по составу всеправославный и стал бы во благовремени достойно и праведно вселенским.

* * *

Но, может быть, такая постепенность восхождения к Вселенскому Собору есть голая теория, уже обогнанная острыми, неотложными нуждами жизни? А «по нужде и пременение закону

бывает», по словам послания к Евреям. Ни откуда этого не видно. Ни один вопрос веры не выдвинулся в сознании всего православия как вопрос злободневный, требующий немедленного уяснения. Вот, например, как пестро и неудачно перечислены вопросы, стоящие на повестке ближайшего предсобория в интервью, данном Константинопольским Патриархом сотруднику «*Messenger d'Athenes*» в ноябре 1931 г.: «Представительство от Русской Церкви; подготовка православного духовенства; установка более тесных отношений между православными церквями; настоящее положение Православной Церкви в Америке; реорганизация монашеской жизни и обновление ее деятельности в сфере научного знания, священных искусств и служения ближним; о новых методах борьбы с антихристианскими мировоззрениями. Исследование отношений с неправославными Церквями, склонными к сближению и не прозелитствующими среди православной паствы. Таковы: армяне, копты, абиссинцы, старокатолики, англикане. Отношения к Церквям, практикующим прозелитизм, и средства защиты от него. Таковы: римско-католическая, униатство, протестантизм, хилиазм и пр. Вопрос о кодификации канонов, о византийском искусстве во всех его видах».

Нельзя без радостного волнения читать этот список вопросов. После стольких веков застоя, как первая травка после жестокой и долгой северной зимы, молодит душу уже одно словесное заявление, что наступают весенние дни постановки каких бы то ни было вопросов в православии. Ведь, казалось, все уже навеки мумифицировалось, окостенело и покрылось музейной пылью. Томительна была эта безвопросность православия, как усыпляющее молчание раскаленной, бурой сирийской пустыни. И вдруг эта постановка на ноги залежавшихся, ссохшихся реликвий! В добрый час! Но где же центр в этом смешанном ряде проблем? Где главное и второстепенное? Где крик жизни и где просто канцелярская регистрация? Почему только эти вопросы,

а и не многие другие, столь же непочатые или столь же застарелые для Востока? Не касаясь догматики, например, давно назрели вопросы о ликвидации разных расколов, о богослужебных чинах и обрядах, об уставе, о постах, о календаре, о роли мирян в Церкви, о соотношении библейской традиции и библейской науки, об ориентации Церкви в проблемах политики, экономики и культуры и много других вопросов, чувствительно близких отдельным поместным Церквям. Для одного только полного списка их и правильной классификации нужен всевосточный Собор на базе ряда местных Соборов. Опубликованный список вопросов очень показателен как симптом неготовности восточных Церквей к Вселенскому Собору. Как много еще им следует предварительно соборно проработать и урегулировать, чтобы не обременять программу грядущего Вселенского Собора не подобающими его чрезвычайности мелочами!

Но если даже на время отвлечься от расценки вопросов по их важности, если поставить депутатов от отдельных Церквей пред всем дремучим лесом этих непереработанных вопросов сразу на арене Вселенского Собора, то могут ли они, по совести, принести сюда не свое только личное, наспех придуманное, а соборное же мнение своих Церквей, которого теперь епископы не знают и не могут знать, ибо и самых Соборов на местах еще на эти темы не собиралось? Вселенский Собор, без опоры на поместную соборность, повис бы в воздухе, как вершина пирамиды без основания. Он — не игра в формальную парадность, а завершение реально выношенной соборной думы всей Церкви. Один механизм голосования епископов, оторванных от живой мысли своих Церквей, был бы действием римского клерикализма, видящего в иерархии командующее начальство, а в пастве — послушных подданных. Отрава этого неправославного клерикализма очень еще сильна в сознании большей части клира и мирян в наших Церквях. Ее изгнание из восточного церковного организма возможно только в

процессе неослабевающей практики соборования на всех ступенях церковной жизни и работы. Русская Церковь после 200-летней бессоборности если и достигла сравнительно многого для своей организации через прерванный большевиками первый Собор в 1917—1918 гг., то только потому, что еще при царском правительстве в 1905 г. все епископы были запрошены дать свои отзывы о назревших реформах и вопросах для предстоящего Собора. И затем в ряде предсоборных совещаний и в журналистике целого десятилетия все церковные силы высказали и обдумали все, что было нужно в связи с Собором. Собор работал уже в сознании себя подлинным носителем реально существующих в недрах своей Церкви запросов и течений. Идейная борьба в нем была соборной, а не бюрократичной или клерикальной.

Но в данном случае процесс поместного соборования в течение некоторого периода времени, разрешая вопросы частные и второстепенные, просеивал бы в сознании отдельных Церквей вопросы более крупные и требующие сил и компетенции высшей соборной инстанции. Так естественно обрисовалась бы и стала живой и очередная тема для Вселенского Собора. Может быть, это был бы вопрос соединения православия с другими Церквями, ищущими такого единения, может быть, вопрос социальной миссии Церкви, — во всяком случае, вопросы действительно все-ленской значительности и труднейшей новизны. И в настоящую минуту объявление Вселенского Собора производит впечатление беспредметности или, во всяком случае, несоответствия величественной формы какому-то черновому, хаотическому и будничному содержанию. Результат непоследовательности и скачка в будущее через пропасть не пройденной еще стадии.

Эта не пройденная еще стадия — состояние «расслабленности» восточной Церкви в ее дезорганизованности, рассыпанности на не связанные между собою части. То, чего нам до крайности недостает, — это живой, деятельной связи всех национальных и

автокефальных Церквей в одно стройное целое. Нам нужен, прежде всего и раньше всего, «Всеправославный Собор». Без него нам стыдно и прямо невозможно сунуться во вселенское плавание. Мы не в порядке. И еще до общего Собора нам нужно ввести соборный строй во всех своих Церквях, этим помочь им освободиться от гнета местной политики и завоевать право на свободное, чисто церковное мнение. Из этих свободных соборных голосов сложится сам собою подлинный, не клерикально-бюрократический, всеправославный Собор. И нужен не один, а ряд таких Соборов, перманентная периодическая система таких Соборов. Только на этом пути наш Восток может обрести недостающее ему, реальное, а не мечтательное только, единство и силу, вытекающую из такого единства.

* * *

У римской Церкви есть единство и есть сила, вытекающая из этого единства. Ее единство основано на ее специфическом догмате о единоличной монархической власти в Церкви. Опираясь на эту экстерриториальную власть Папы, все национальные части ее подчинены давлению местных политик и правительств лишь до известного предела, за которым они находят защиту в Ватикане и обязуются вступать на путь мученичества. Это бесспорное преимущество организованности и независимости Церкви.

У Востока этого нет. У Востока осталась от древности лишь туманная идея «вселенскости», не воплощенная теперь ни в чем, кроме почетного титула Константинопольских Патриархов. А когда-то под этим разумелась «экумени»-ромейская империя и ее глава, экуменический вселенский царь православный, придававший телу Церкви внешнее единство и по идее охранявший ее свободу. Но мечтательный, непрактичный Восток и не заметил, как история безжалостно похитила у него эту внешнюю ненадежную, преходящую опору его «вселенскости» — имперского

единства и взамен ее не оставила ничего. Пробел, оставшийся в системе восточного единства ничем не заполненным, заполнить нам необходимо. Мистика вселенского (уже не в государственном, а чисто церковном смысле) единства не исключает, а наоборот, требует организационного, делового, административного воплощения этого единства, и его можно и нужно создать через систему всеправославных Соборов. В них теперь ключ к нашему реальному экуменизму, к нашей административной вселенскости.

Было бы жалким и лицемерным наше сопротивление римскому папству, если бы мы позавидовали ему и пожелали дублировать его на Востоке. Бывали и есть у нас теоретики восточного папизма, привязанного к лицу Вселенского Патриарха. Они ссылаются на проникнутые этой идеей прецеденты: на сговор Патриарха Фотия с Папой Иоанном VIII (IX в.), на переговоры Патриарха Евстафия с Папой Иоанном XIX (начало XI в.), на планы Патриарха Михаила Керуллария (XI в.), на тенденцию всей дальнейшей истории Константинопольского патриархата. История не есть каноническая норма. Идейных искривлений в ней несчетное число. Истолкование привилегий первенства чести Константинопольского Патриарха в смысле создания монархической власти одного сверх-епископа над прочими епископами мы отрицаем как в прецедентах прошлого, так и в проектах будущего. Это и было бы ересью папства, упразднением веры в благодать соборности и заменой ее иной верой — в благодать первосвященнического откровения. Раз мы своей восточной верой в Единого Невидимого Главу Церкви и, следовательно, в соборную богодухновенность не изменяем, то и привилегии Вселенского Патриарха мы принимаем совсем не в смысле папства, а как счастливую традицию истории, избавляющую Восток от всегда изнурительных и лишних споров о первенстве. Ибо первенство среди равных, т. е. председательство, есть элементарная техническая необходимость правильной организации всякого коллектива, в том числе и правящего органа Вселенской Церкви. И такого устойчивого

примаса и председателя мы традиционно имеем в лице Патриарха Вселенского. Но, не будучи над нами папой в римском догматическом смысле, он должен на правильных основаниях соборности получить силу и возможность играть роль центра и экстерриториальной опоры для поглощаемых и часто поработаемых отдельными национальностями частей восточной Церкви. Он не должен быть папой дурного сорта, без догматической мистической основы. Да такой бюрократической власти ему и не позволит осуществлять ни одна автономная Церковь. Другое дело — развернутая полностью снизу доверху соборная система, долженствующая дойти до трона Вселенского Патриарха и окружить его. Восходя концентрически от Соборов местных к Собору всевосточному, мы должны закрепить это всеправославное соборное достижение не только в виде периодичности таких Соборов, но и в виде перманентного междусоборного органа по подобию практики междусъездных комитетов мировых конференций. Такой всевосточный *synodos enδημιουσα*, состоящий из делегатов — апокрисиариев всех Церквей, может периодически заседать и в разных географических пунктах, около разных автокефальных примасов, ради символизации братской солидарности. Но преимущественная его резиденция должна быть около своего старейшего председателя, Константинопольского Патриарха. Опираясь на этот всеправославный и экстерриториальный соборный орган, каждая автокефальная Церковь будет защищать себя им от крайних посягательств на свободу Церкви ее светского правительства. У нее будет перманентная высшая инстанция во всех нужных случаях, ведущая ее быстро и непосредственно к соприкосновению с Собором всех братских Церквей, на порог всегда возможного Вселенского Собора. У Патриарха Вселенского, с другой стороны, через такой общецерковный синод будет сосредоточиваться отраженный пульс жизни всех восточных Православных Церквей. И ему будет открыта возможность отечески влиять на ход их жизни в интересах православия как целого. Лишь тогда он станет не титулярно, а реально

«Вселенским Патриархом». У него прибудет реальной правящей власти без греха догмата папства, а у Церквей прибудет свободы от провинциализмов. Дух вселенскости будет организован в деловую систему единства, на началах животворящей соборности. Восток выйdet из анархии и докажет не пустыми словами, а делом, что можно иметь видимое единство Церкви и силу этого единства, не впадая в ересь папства. Вот для чего нам нужно правильное достижение неложного, подлинного всевосточного Собора с вытекающей из него реорганизацией всего строя православного Востока, раньше чем посягать на осуществление Вселенского Собора, которого мы еще недостойны.

* * *

Есть робкие души, которым тысячелетний сон Востока навеял детскую мысль, что кроме семи Вселенских Соборов (число священное) других и быть не может. Но это мертвящая точка зрения, ставящая могильный крест над жизнью Церкви, как бы уже усопшей навсегда, будучи бессознательным неверием в Духа Животворящего, к счастью, чужда Церкви Греческой, и в древности властно творившей жизнь Церкви, и до наших дней не забывшей этой властности над судьбами православия.

Есть другое сомнение, более сложное. Говорят: древние Вселенские Соборы, единственные, которые признаны на Востоке, были созданы Церковью еще неразделенной, с участием Запада в лице легатов Папы. Может ли теперь восточная Церковь одна, без пап, собирать Вселенские Соборы? Достаточно спросить только себя: а разве после разделения наша Церковь перестала быть подлинной Христовой Церковью? Чтобы перестать сомневаться в ее праве совершать все, что она совершала искони. Ведь западная Церковь, имеющая такое же мистическое самосознание своей подлинности, никогда не имела и тени колебаний, собирая после семи древних свыше десятка новых Вселенских Соборов. Почему же Восток

должен в этом вопросе оглядываться на Запад? Это неживой археологизм. Иной вопрос: а как быть с этими особыми, то западными, то восточными Вселенскими Соборами на случай, если бы великие разделенные Церкви вновь когда-нибудь сговорились и соединились? Тогда встал бы вопрос не об одних Соборах, а о разнообразных духовных ценностях (святых, праздниках, святынях, духовной письменности и пр.), нажитых каждой Церковью в отдельности. Тогда, как видно по опыту воссоединения с православием отдельных фракций других Церквей (например, несторианской), все, не противоречащее догматическому соглашению, признается *en bloc*, как священное отеческое прошлое для данной Церкви, без обязательного предписания этого наследства другим, в нем не участвовавшим. Соборы — в том же порядке.

Значит, в термине «вселенский» может быть какая-то сложность: то древняя универсальность неразделенной Церкви Востока и Запада вместе, то универсальность позднейшая, лишь в пределах Востока или Запада раздельно? Да, это та же самая догматически-антиномическая сложность, что и в вопросе взаимоотрицания и одновременно взаимопризнания разделившихся Церквей Востока и Запада. Каждая из сторон признает реальность иерархии другой, т. е. полноту благодатной жизни и таинств другой, и в то же время мыслит себя (и не может и не должна иначе) подлинной истинно Вселенской Церковью Христовой.

В этом отношении поистине замечательны слова о Римской Церкви в цитированном интервью Вселенского Патриарха Фотия:

«Римская Церковь есть великая и древняя Церковь, которую мы чтим и уважаем. Мы никогда не думали отрицать у римского архиепископа первенства чести. Мы его рассматриваем как первого в ряду епископов. Но Римский Папа не желает первенства чести, а первенства власти церковной и притом власти абсолютной. Вместо системы “федеральной” он хочет абсолютистского централизма. Но и это не единственное его притязание. Церковь римская не только

имеет притязания, но она отказывается даже обсуждать их. Она говорит: у меня ключ истины, кто хочет, приходит ко мне».

Таким образом, признавая благодатную реальность Римской Церкви и предполагая таковую же с ее стороны в отношениях к католическому Востоку, Вселенский Патриарх желает от нее только той доли любви и смирения, чтобы она согласилась вновь обсудить правильность ее притязаний на власть над Востоком. Это не релятивизм, не отказ от церковного ключа истины пред неверием и иноверием. Это любовь и смирение пред равной обладательницей ключа церковной истины, пред ее восточной католической сестрой.

Только так достойно и праведно подходить великим Церквям-сестрам друг к другу, чтобы не ставить креста над малейшей надеждой к сближению. Не гордой усладой раскола, а смиренной скорбью о разделении продиктованы эти слова старшего епископа Востока. И что именно эта доля смиренной любви или любовного смирения руководит мыслью Патриарха, видно из его ответов на вопрос: «Можно ли все-таки мыслить Вселенский Собор без Римской Церкви?» Да, отвечает Патриарх: «Это будет Вселенский Собор Православных Церквей». Что значит такой ответ? И по букве, и по контексту — только то, что это будет такой же «Вселенский Собор Церквей Востока», как после разделения были «Вселенские Соборы Запада», но что мыслим и Вселенский Собор древнего типа, вместе Востока и Запада, и к смелой постановке условий такого Собора Патриарх непосредственно и переходит. Вот его еще более замечательные, чем вышеприведенные, слова:

«Мы не будем возражать против участия на Вселенском Соборе, который был бы созван Папой, по праву его первенства (*en raison de la primatie*), но на котором епископ Рима поверг бы на обсуждение и решение Собора все, что Католическая Церковь усвоила, как догматы, со времени разделения до сегодня. И если все новости, введенные папской Церковью, были бы одобрены

Вселенским Собором, то мы их приняли бы без оговорок. Но без такого решения как хотите вы, чтобы мы приняли, даже не рассуждая, все, что Католическая Церковь притязает предписывать? Именно в силу этого мы и не имеем никакого контакта с ней, и всякие рассуждения о соединении абсолютно проблематичны».

Итак, на том же условии смиренной любви, отлагающей в сторону механический начальственный приказ и признающей равенство голоса в обсуждении и формулировке католической истины, возможен и теперь общий Вселенский Собор Церквей Востока и Запада, без упоминания о взаимных анафемах в прошлом, без кощунственного отрицания благодатного церковно-католического достоинства друг в друге. Какая дерзновенная широта иерархической мысли! Воистину вселенский полет, пленительный особенно для нас, русских, после Филарета и не слыжавших ничего подобного из уст наших заробевших под старой политической ферулой епископов и захиревших от этой недостойной Церкви робости. От такой точки зрения веет духом, казалось, невозвратной церковной античности. Римская Церковь не называется прямо ни еретической, ни схизматической. Она — реальная католическая Церковь, имевшая как таковая право делать нововведения и формулировать учения. На условиях католического равноправия Православная Церковь пойдет с ней на вселенское соборование и примет, как общецерковное приобретение, все ее достижения за период раздельной жизни, если соборно будет доказана Востоку их церковная правота. Восток не считает свою церковную жизнь всеисчерпывающей полнотой в количественном смысле. Он допускает и благодатный опыт других католических Церквей и их творческое право и творческую мудрость, могущую обогатить и его в случае любовного соборного его на то согласия. Как это апостольски смело и догматически последовательно! Как это возвышается над провинциальным грубословием некоторых — увы! — не профанов о том, что «Папа — простой мужик»!.. Но чтобы

не в абстракции, а реально обратиться с таким предложением к Римской Церкви, надо иметь на это гораздо больше моральных прав и конкретных данных, чем это имеется в наличности у православного Востока. Мы еще не стоим на путях к такому униональному Вселенскому Собору, не по вине только одного гордого папства, но и по нашей собственной вине. Чтобы состязаться с папством не пустыми словами, а делами и фактами, нужно нам еще осуществить ту самую соборность, которой мы чаще всего все хвалимся в теории и не выполняем ее на деле. Мы еще не на путях к Вселенскому Собору, а только на путях к элементарной соборности. Мы еще не готовы к единому соборному фронту перед Западом. Еще не создали и не доказали своего единства на основе соборности, без папской монархии. Еще непрерывно ссоримся, дробимся и распадаемся, справедливо заслуживая «покивание главами» римо-католиков: тебе ли нас критиковать и спасать, когда себя не можешь спасти!..

Да, по грехам нашим не короток еще путь наш к Вселенскому Собору и не послужит ни к силе, ни к славе нашей Церкви его иллюзорное сокращение. *Festinare lente* (лат. — спешу медленно. — *Ред.*), *lente* не в смысле медленности во времени, а в смысле качественной основательности и честной постепенности, — должно быть нашим руководственным правилом на путях даже собственно и не к вселенскому, а пока лишь к всеправославному Собору.

II

Без Русской Церкви

На фоне того морально отталкивающего факта, как цивилизованный и христианский политический мир, пользуясь гибелью России, истекшей кровью за общее дело 1914—1918 гг., в когтях красных коршунов марксистского коммунизма и атеизма, продолжает безуспешно устраивать свои интересы без России и

против России, параллельное предприятие Вселенского Собора (именно не меньше как вселенского) в то время, как Русская Церковь висит распятая на кресте, оставляет впечатление той бесчувственности и безлюбивности, которая как-то объяснима в политике, как сфере языческой, но нестерпима и незаконна в сфере христианской, церковной. Неизбежная аналогия с политической эксплуатацией отсутствия нормальной России на мировом поприще внушает русским православным мысль, что и вселенская квалификация предстоящего Собора, при явном отсутствии голоса Русской Церкви, не может не быть опасной как для законных интересов этой Церкви, так и для полноты и совершенства самих соборных решений. Хотя количественные вопросы в деле веры весьма и весьма второстепенны, но все-таки тот статистический факт, что Русская Церковь по составу принадлежащего к ней народа приблизительно в 100 миллионов дважды покрывает собою количество всех других православных народов, взятых вместе, число которых не превышает 40 миллионов¹, не может быть пренебрегаем ни с какой точки зрения. Но дело тут не в количестве, а именно в качестве.

Русская Церковь по уровню ее просвещения и богословского сознания до дней своей недавней катастрофы бесспорно занимала

¹ Вот приблизительная статистика православной паствы всех автокефальных восточных Церквей: Константинопольский патриархат вместе с его колониями в Европе и Америке — 2 600 000; Александрийский — 110 000; Антиохийский — 150 000; Иерусалимский — 35 000; Кипр — 250 000; Эллада — 4 000 000; Сербский патриархат — 7 000 000; Болгарский экзархат — 4 200 000; Румынский патриархат — 12 000 000; Грузинский католикосат — 2 500 100; Польская Церковь — 5 000 000; Албанская, Чешская, Латвийская, Эстонская, Финляндская и Литовская, вместе взятые, — до 900 000. Всего круглым счетом до 40 000 000. Всюду статистика имеет в виду цифры «паспортных» православных. Но процент подлинных православных и в советской России мы считаем не ниже, чем в других странах, где нет гонения и террора.

первое место среди своих восточных сестер. Ее богословская наука качественно достигла уровня мировой науки. Ее богословская мысль начала проявлять творческую силу в такой степени, которая не имеет себе ничего равного в других частях православного Востока не только в современности, но и за целое тысячелетие после эпохи цветения святоотеческой мысли. Качественной особенностью Русской Церкви является то, что она в новое время интимно подчинила своему вдохновению высшие достижения русской духовной культуры, ставшей мировой. Русская литература, искусство и философская мысль стали в своих глубинных достижениях христиански-православными. Это не формальное, а по существу встречное пересечение путей Церкви и общей культуры сделало из Русской Церкви величину особого веса. Она перестала быть величиной только клерикальной, мысль которой может быть представлена только одной иерархией. Русская Церковь через это соприкосновение с творческими путями своего народа приобрела особую глубину соборности, которая сказалась не только в отличающем ее от других восточных Церквей явлении в ней светских, мирских богословов калибра А. Хомякова и Вл. Соловьева, но и в связанности ее богословской мысли и практических воплощений христианства с соборной мыслью и культурным творчеством всей нации. Русская Церковь и русская духовная культура стали вместе таким огромным, сложным и неразрывным целым, что формулировать их идейное содержание не может в точности никакое упрощенное и старомодное формально-каноническое представительство. Русская Церковь еще сама для себя не выработала этой адекватной формы ее соборного самовыявления. Решать какие-нибудь большие вопросы всего православия без Русской Церкви, значит в некотором смысле решать их без хозяина. Мы обязаны с дерзновением свидетельствовать об этом первородстве Русской Церкви в современном нам православном восточном мире. И вместе с тем обязаны заявить,

что деяния восточного собора без подлинного участия именно такой Церкви, как русская, едва ли могут смело претендовать на вселенское значение.

Но, конечно, мы прекрасно понимаем, что в невозможности в настоящий момент полновесного и жизненного участия Русской Церкви во всевосточном соборе нельзя никого винить, кроме самого русского народа и в какой-то мере его национальной Церкви. Из-за духовного соблазна и временного нравственного помешательства русского народа жизнь мира и Церкви не может остановиться. И если вся атмосфера нашей современности толкает мир на пути планетарной универсальности, то было бы даже неестественно, если бы восточная Церковь, давно не соборовавшая, не поставила перед собой задачи возобновления своего прямого долга соборности. Может быть, провиденциально этот паралич русской государственности, русской культуры и Русской Церкви, точнее — временная их связанность, являясь заслуженной карой Божией за грехи России, как-то обернется к лучшему и в истории человечества вообще, и в деле данного Собора в частности. Мы, во всяком случае, бескорыстно и радостно приветствуем поднятие над нашим «дряхлым востоком» этого забытого знамени времен юности церковной, знамени «Вселенского Собора». Достигнет ли Собор уровня вселенского или просто будет Собором великим, всеправославным, что нам кажется самым естественным, это покажет опыт и восприятие самой Церкви.

Во всяком случае, мы, русские, с большим удовлетворением узнаем из интервью Вселенского Патриарха Фотия, данного в конце 1931 г. «Афинскому Вестнику», что в числе 17 пунктов, намеченных к обсуждению этим летом на предсоборном съезде на Афоне, на первом месте стоит вопрос о представительстве на Соборе Русской Церкви. Вопрос действительно труднейший, не формально, но фактически. Такой фактической трудности еще не бывало в истории. На Соборах VI и VII Вселенских и на Соборах

Фотиева времени IX в. бывало недостаточное и полуприкрытое представительство от заграничных тогда для Византии патриархатов (Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского), находившихся в арабских халифатах. Но все же это было представительство от Церквей, внутренне не терроризованных и в области веры и канонов говоривших полным, не рабым голосом. Теперь эта доля свободы немыслима для Русской Церкви. Говорить о ее свободном голосе могут только чужие люди, не понимающие до конца неопикуемой русской трагедии или желающие дискредитировать Русскую Церковь в дни ее болезни и временного бессилия. Признавать за свободный голос и за свободное мнение какой бы то ни было категории подданных деспотической власти СССР голос людей, говорящих с официального дозволения (а такими только и были бы делегаты, отпущенные на Собор) — это все равно, что признавать таковыми заявления несчастных жертв так называемых вредительских процессов. Все видимое и слышимое там, в этом царстве дьявольской лжи, есть показной обман. Истина там скрыта в гробовом молчании. Все, кто теперь всерьез считаются с наружной фантастической маской советской, якобы, действительности, будут жестоко посрамлены, когда в дни наступившей свободы подлинная действительность вырвется наружу, а кошмарная псевдодействительность рассеется, как призрачное наваждение. Лишь свободные делегаты освобожденной и пришедшей в себя Русской Церкви могут достойно и праведно ее представить. Выпускаемые иногда советской властью за границу представители науки, техники или искусства, якобы в качестве свободных культурных сил, иногда несут такой сознательный вздор и о русской жизни и даже по своей специальности, что нам, русским, знающим этих людей по их прошлой почтенной деятельности, бесконечно стыдно за них, за русское имя, за человеческое достоинство, попранное террором и рабством, Предписанная всей адской системой гнета ложь не щадила уст академиков, не пощадит и уст епископов, если они будут

в положении мыши, выпущенной из клетки на долгой веревочке. Если митрополит Сергей в феврале 1930 г. вынужден был (русские люди века будут с содроганием вспоминать об этом) ареопагу соглядатаев иностранной прессы заявить по тексту, предписанному ГПУ, что в России нет гонений на Церковь, в тот момент, когда вся христианская Европа была ими взволнована, то где же предель, организуемой коммунистической властью? Мыслимо ли, чтобы епископ, отпущенный с ее дозволения на Собор, прорвал заколдованный круг раба, в котором закованы все подданные СССР? Зная этот секрет порабощения духа, мы — русские люди — даже голосу матери родной, прошедшему через контроль ГПУ, верить не можем. Там дети и родители проклинали друг друга со взаимного тайного согласия. Всего этого ужаса не поймут люди чужие и посторонние. Они примут рабье, террором вынужденное заявление соборных делегатов за чистую монету. Спаси нас Господи от такого соборного участия епископов из советской тюрьмы! Страшно подумать о нем. Будем молиться, чтобы не пришел на нас еще такой новый позор Русской Церкви.

Кроме рабьего зрака, неподлинность представительства Русской Церкви в настоящий момент зависит еще и от того, что враждебной ей тиранической властью она искусственно расколота на несколько фракций, и ей искусственно, насильственно заторможены пути к свободному преодолению ее расколов. Нам, свободным русским людям, спасшимся от коммунистического террора и вольно живущим, мыслящим и говорящим под благословенным режимом свободы в современных демократических государствах, легко разобратся, какая фракция подъяремной Русской Церкви — канонически правильная продолжательница прав и преимуществ патриаршей Православной Церкви и какая — неканоническая, раскольничья. Но мы соглашаемся, что посторонним людям и чужим Церквям нелегко в этом разбираться. И наш долг указать восточным патриархатам, что они уже не раз ошибались в этом

вопросе. Уже на прежнее предсоборное совещание посылались приглашения на равных основаниях как законной патриаршей Церкви, управляемой митрополитом Сергием, так и самочинной, организованной коммунистическим правительством церкви, так называемой «синодальной — обновленческой». Можно понять такую тактику или только в применении к предсоборным совещаниям, чтобы попутно сделать опыт преодоления раскола, или и в применении к самому Собору. Но тогда уже нужно пригласить на него решительно всех раскольников и диссидентов всего православия опять-таки с целью попытаться ликвидировать расколы. Или всем диссидентам, буде они того пожелают, отвести на Соборе особое место, с особым учетом их совещательного голоса, как друзьям и спутникам общего христианского дела, где не исключена возможность какого-то соучастия даже и братьев-христиан других вероисповеданий. Но в отношении к Русской Церкви дело ставится явно не так. Из нее и православные, и раскольники вызываются на каком-то канонически абсурдном начале равноправия. Это недопустимая для Церквей якобы неспособность различить правого от виноватого, православного от раскольника. Это неуважение к Церкви, к которой так небрежно адресуются. Русские православные люди, например, отлично понимают каноническую логику Константинопольского Патриарха, когда он не приглашает на предсоборие Болгарскую Церковь, с которой находится в схизме. И мы, русские церковники, по существу не согласные с основаниями этой схизмы, тем не менее не можем оскорблять каноническую совесть греков навязыванием им какого-нибудь уравнивания с ними в соборном сочетании делегатов болгарских. Мы только считаем своим нравственным правом и долгом, как неучастники этой схизмы, советовать, чтобы Греческая Церковь пожелала пригласить болгар, как своих диссидентов, на предсоборные совещания с целью ликвидации устаревшей схизмы и достижения братского воссоединения на самом Соборе.

Помимо всего прочего, мы еще уверены твердо в том, что, как ни поработана Русская Церковь, но она сама не унизит себя до уравниения ее канонической непрочности с ее раскольниками и не согласится на такое канонически нелепое и оскорбительное представительство.

Ясно нам также и то, что Русскую Церковь не в состоянии представлять и ни одна из ее фракций, живущая за пределами тюрьмы народов — СССР. Не говорим уже о Церквях *de facto* автокефальных и автономных — японской, финляндской, эстонской, польской, латвийской. Возьмем маленькую Церковь литовскую, глава которой митрополит Елевферий является особо уполномоченным митрополита Сергия. Если бы даже последний не оскорбился уравниением его с обновленцами и поручил митрополиту Елевферию представлять на Соборе его всю Русскую Церковь — это было бы только новой ошибкой митрополита Сергия. Такое сиротливое представительство необъятной русской величины через одного заграничного иерарха, не связанного пастырски с телом Церкви-мученицы, не имеет ни канонического оправдания по существу, ни очевидной для здравого смысла моральной компетентности. Смысл канонического представительства состоит в живом ношении епископом в своем сердце его паствы, почему и не являются регулярными членами Соборов епископы, не правящие в данный момент епархиями. Не представляя в этом смысле Русской Церкви, митрополит Елевферий не может представить ее голоса и как экстренный уполномоченный. Если он будет выступать совершенно свободно, то он навредит митрополиту Сергию, которому свобода заказана, а если он будет отражать немоту и поработание митрополита Сергия, тогда его представительство даже вредно, ибо под видом свободы оно будет вводить в обман соборное и мировое мнение о какой-то свободе Церкви в СССР. Вообще же, по существу, такое не соответствующее весу и значению Русской Церкви представительство

только без нужды умаляло бы ее и вредило бы ей. Лучше во всех отношениях сейчас полное отсутствие суррогатных представительств великой Русской Церкви на Соборе, чем псевдопредставительство, которое ангажировало бы на будущее время Русскую Церковь и связывало ее с постановлениями Собора, на которые она не может реально повлиять.

На совершенно уже самочинное представительство Русской Церкви ни одна из фракций эмигрантской Церкви, ни американская, ни дальневосточная, ни карловацкая, ни западноевропейская и по общему основанию, и по частным соображениям, и сами, конечно, не будут претендовать.

Другое дело — не формальное и полномочное, а реальное участие различных иерархов Русской Церкви, как просто глав различных церковных группировок, представляющих только их или даже просто наблюдающих в качестве «обсерверов» — как это проектируется на международных конференциях. Конечно, было бы лучше, если бы расколовшиеся заграничные фракции Русской Церкви могли между собою сговориться для некоторого общего представительства в указанном скромном смысле слова, но это, кажется, довольно розовая мечта... Итак, *summa summarum* (лат. — сумма сумм. — *Ред.*) наших рассуждений по данному вопросу сводится к тому, что нормальное представительство Русской Церкви и на предсобории, и на Соборе исключено. Ненормальность ее положения превосходит всякую предусмотрительность канонических теорий и канонической практики. Но косвенное, совещательное участие голосов русских иерархов, не исключая в этом случае и лимитрофных, лишь как сведущих людей, полезно и желательно в работах Собора по русскому вопросу. Вся же Русская Церковь в целом должна остаться не связанной постановлениями Собора до дней ее освобождения и свободного волеизъявления. Хорошее никогда признать не поздно, а от обязательств, клонящихся к ущербу Русской Церкви, ее надо уберечь.

III

Вселенские Соборы и соборность

Вселенский Собор! — это не радует, а путает многих в русском верующем обществе. Так отвыкли думать о его возможности. Тысячелетняя соборная летаргия приучила смотреть на Вселенский Собор, как на что-то будто бы неповторимое, в роде чуда Пятидесятницы или апостольских писаний. Тут вскрывается и смиренная психология вечного ученичества в вере, характерная для русских. Русские веру только хранили, но не творили. По крайней мере, таково было субъективное осознание нашей добродетели веры. Несколько иным было и остается сознание наших учителей греков, несмотря на эпохи их крайнего национального и культурного умаления. Греки сознают, что апостолы учили и писали на их языке, в их отечественных странах; святые отцы, творцы богословия, Соборов и всего культа были их единокровные праотцы; что они — их дети, с теми же правами и обязанностями в Церкви. Это сознание свободных сынов Сарры, а не Агари. Они — хозяева в доме церковном, а не домочадцы и наемники. Если нужно в нем что-то делать и обновлять, то они дерзают на это, не задумываясь над правом, с полным хозяйским самосознанием, при условии, разумеется, «не передвигать пределов вечных, отцами поставленных». Их «золотая грамота дворянства» — наследие святоотеческого богословия и каноники — хотя и покрылась пылью и паутиной времени, но ощущается ими как их собственное наследие, данное в их живое пользование и распоряжение; как талант не для закапывания, а для приращения. Не случайно поэтому, помимо общеизвестных обстоятельств момента, что от греков и исходит сейчас призыв к благородному дерзанию устройства Вселенского Собора. Отсутствие такого дерзания века тяготеет над русской богословской мыслью и замедляет ее грядущий, неизбежный по всем признакам

расцвет. Творя бессознательно благочестивую жизнь и несравненной красоты исполнение культа, русские уже раз споткнулись на путях богословского творчества, породив болезнь старообрядчества и не гарантированы от опасности повторить ее вновь по поводу новых запросов церковной жизни, в новейших формах. Этот своеобразный богословский «агностицизм» — наше слабое место пред лицом неотложных требований времени.

Смотря на Вселенские Соборы чисто археологически, ставят вопросы якобы недоуменные. Например: кто теперь имеет право созвать такой Собор? Бесспорно, что все прежние семь Вселенских Соборов созывались православными императорами в силу их сакрального права, включенного и в действовавшее каноническое право Церкви. Это общеизвестно. Даже папы, завоевавшие себе обычное право некоторого дополнительного признания Соборов под предлогом утверждения голоса своих легатов, никогда не осмеливались на созыв Вселенского Собора, хотя не раз хотели иметь его у себя, на территории Запада, но всегда испрашивали созыва у императоров. Да и самое имя Вселенских Соборов — *οἰχομενικός σύνοδος* выражает эту внешнюю черту Соборов: их созыв императорским указом, в границах подвластной императорам империи и с превращением их определений в закон общеимперского значения, ибо «экумени» — синоним «империи», Вселенский — имперский. Если бы не эта государственная черта Вселенских Соборов, то скорее к ним должно было бы прирасти чисто церковное наименование «кафолический», как это и случилось с титулом патриархов за границами ромейской империи. Патриархи армянские, грузинские, сирийские прозвались католикосами. А Патриарх Константинополя, от империи получивший свои преимущества и объем власти, прослыл как *οἰχομενικός* — «Вселенский», в смысле «имперском». Но вселенские — имперские Соборы, с легкой руки Константина Великого вошедшие в обычай церковный, приобрели в опыте

Церкви не одно имперское, а гораздо более глубокое и широкое, универсальное в церковном смысле, т. е. католическое, значение. И мыслятся Церковью в сущности не как экуменические, а как католические Соборы. Империя преходяща, и она исчезла. Церковь вечна, и она живет вне империи. Экуменическое в Соборах сохранилось лишь как археологическая оболочка. Осталось католическое. С исчезновением экуменических императоров отпало от католического существа Соборов и приходящее извне экуменическое — имперское право. Осталось одно право церковно-католическое. Римская Церковь, выпавшая из границ ромейской экумени, инстинктивно верно продолжала собирать свои *consilia generalia* и *universalia* (лат. — совещания общие и всеобщие. — *Ред.*), не справляясь с инициативой гражданской власти в прежнем стиле. Так и мы — восточные пред необходимостью созыва Вселенского Собора ни мало не стеснены внешним образом бывших «имперских» Соборов. Мы живем вне единой империи, как сумма отдельных народов и автокефальных Церквей. Нам в действительности дано лишь идеальное единство под председательством старейшего из иерархов. Он и созывает Собор, который будет уже не экуменическим, а чисто католическим.

Отношение к новому католическому Собору государственной власти стран, в пределах коих живут Православные Церкви, конечно, не может быть безразличным. Союз Церквей и государств, хотя и подорван в корне исключительно светской природой новой государственности, но все же он в ослабленной форме существует. На базе конституционного начала разделений Церквей и государств везде существуют или своего рода конкордаты между ними, или просто видоизменения старых исторических связей, до конца не устранимых. Контроль светских правительств над жизнью Церкви, в разных странах различный по степени близости и стеснительности, не может не проявиться в сфере междучерковных отношений и решений подлежащей частной Церкви. Да и сами национальные

Церкви часто заинтересованы в солидарности со своей гражданской властью при обеспечении своих интересов. Отсюда вытекает неизбежность и необходимость присутствия на Вселенском Соборе особого рода представительства от заинтересованных государств. Роль этих новейших светских участников Собора не может идти ни в какое сравнение с ролью императорской власти на Соборах древних. Там и тогда императоры занимали в системе управления Церковью и даже в системе соборования не внешне-, а внутрицерковное положение, которое прямо следует называть каноническим. В силу единства высшей цели у государства с Церковью они теократически, *jure divino* участвовали и иногда председательствовали на Вселенских Соборах. Оставляем в стороне все фактические злоупотребления царской власти на почве этого права. Но как чистое право, это было признано и узаконено всеми церковными авторитетами, включая и самих римских пап. Когда Константин Великий, еще не крещенный, активно и председательски участвовал, по крайней мере, в одном, и притом в догматически решающем заседании I Вселенского Собора, он делал это по теократическому праву, создавая канонический прецедент для своих преемников. Техническое председательствование на Соборах светских заместителей императоров со времени IV Вселенского Собора становится правилом, особенно ярко проведенным на VI Вселенском Соборе. Ни о чем подобном в наше время исчезновения старой теократии не приходится и думать. Для этого нет ни идейного, ни морального, ни правового основания. Государство само, раскрестившись и секуляризовавшись, покинуло свои позиции внутри Церкви. Светская власть находится лишь около Церкви и около ее дела. В этом качестве она и может занять свое осведомительное и контролирующее положение около Собора. Не положение членов, а положение наблюдателей-обсерверов.

Во всяком случае, это внешнее представительство государственных властей собственно не внутри Собора, а около Собора

ничего общего не имеет с острым и в наше время чуть не жгучим вопросом о представительстве мирян наряду с иерархией в самом Соборе в качестве его членов и участников его суждений и решений. Государственные представители от стран православных и вообще внеконфессиональных могут быть даже и лицами, не принадлежащими к Церкви, назначенными по их чиновничьей годности. Очевидно, им нет места внутри Собора. Совершенно иной смысл имело участие древних православных императоров в Соборах. Оно принадлежало им по каноническому праву, как особым органам в управлении Церковью, как эпистимонархам, т. е. блюстителям правоверия и благочестия. Это было представительство по должности церковной же, по чину церковному или, если угодно, по особому чину церковно-мирскому, не сводимому ни к категории иерархической, ни к категории просто мирян. Императоры представляли собою само государство христианское, покорно служащее Церкви. Некоторые склонны думать, что их фигура представляла на Соборах мирян как членов Церкви и что в этой только форме и законно мирянское представительство. Ошибочно это уже потому, что православные империи и императоры исчезают и исчезли из истории, а церковный строй, основы конституции Церкви, к которым относится вопрос о правах клира и мирян, не могут изменяться в зависимости от политических перемен. Нельзя же думать, что за неимением царей члены Церкви потеряли возможность полноты своей жизни в Церкви, в ее соборной деятельности. Это значило бы, что врата ада в чем-то одолели Церковь, что Церковь сама себе не довлеет, а зависит от внешних случайностей. Ошибочно это и потому, что если царь православный и мыслился главой народа православного, то возглавлял его, именно как народ, в этническом, натуральном, гражданском, государственном естестве — как граждан государства, а не Церкви. Возглавлял мирскую стихию, как государственную, а не как духовную, личную, не как таких-то и таких-то имярек рабов

Божиих, сынов («граждан») Церкви. Церковное «гражданство» мирян скорее представляется их отцами духовными, их пастырями, то есть утопает в иерархическом представительстве, чем в инородном для стихии Церкви государственном возглавлении. Представительство царя общей природы, а не специальной. Странно было бы, если бы он представлял своих граждан, например, как художников, как инженеров, как поэтов, ученых, если только случайно он сам не художник и т. д. Граждане в их специальной жизни нуждаются в соответствующем профессиональном представительстве. Так и в Церкви, если миряне — не безличная и инертная масса, а именно деятели и работники церковного дела, они нуждаются в специальном, тоже своего рода «профессиональном» представительстве на Соборах отдельно от государственного представительства, именно как члены духовного общества Церкви, как особый чин членов Церкви, как чин мирян. Так мы упираемся в пререкаемый вопрос о праве участия мирян на Соборах.

* * *

Это право или, точнее, эту возможность, уместность участия мирян в Соборах, и даже Вселенских, можно разумно уяснить только на основе раскрытия принципа соборности. Лишь в свете этого принципа приобретают смысл и ссылки на пестрые примеры древности. Слово-понятие «соборность» есть сугубо отвлеченный термин. Это продукт новой русской мысли и поздней фазы развития самого русского языка в XIX в. Таких терминов, как «церковность, иерархичность, благодатность, таинственность, иконность» и т. п. не могло и быть в древности, еще не знавшей такой степени отвлеченности и гибкости языка. Но соответствующие им конкретные существительные и производные от них прилагательные, конечно, даны исконно. Так дано в символе определение Церкви, как «Кафолической». Славянский язык во многих случаях проявил свою оригинальность в толковании гре-

ческого. Вместо «свидетель» (μάρτυς) он перевел «мученику»; вместо «купать» (βαπτίζειν) — «крестить»; вместо «день Господень» (ἡ κυριακή) — «неделя»; λειτουργία — обедня и т. д. Вместо «всеобщая» (καθολική) — «соборная», что буквально соответствовало бы греческому συνοδική. «Всеобщие», т. е. адресованные всем-всем послания, «единолично апостольские» — (καθολικαὶ ἐπιστολαὶ) переведено тоже как «соборные», как будто писанные коллективно. Отсюда в славянском уме яркая ассоциация идеи Церкви с идеей Соборов как формы жизни Церкви, что по существу является счастливым комментарием к довольно бледному и широкому значению καθολική. В функции соборности как практики Соборов с особой наглядностью воплощается это глубокое и широкое, существенное свойство Церкви — ее кафоличность. Церковь кафолична — соборна не только по признаку территориальной повсюдности, вселенскости, всемирности (на земле и на небе), но и «по всему» вообще — καθ' ὅλου, т. е. она и качественно соборна, внутренне всесообщительна, всесвязующа, взаимопроникающа для всех элементов, ее составляющих. Как соборно тело человеческое, как оно цельно переживает свое здоровье и благосостояние или болезнь и страдание во взаимной связанности всех его частей, так же органически соборно в жизни и действии и мистическое тело Церкви, ибо оно не метафорическое, а реальное Тело Христово. Болит ли один член, радуется ли — ему соболезнуют и сорадуются другие. Как эта соборность физического человеческого тела осуществляется и объединяется через личное сознание духа, его оживляющего, так и соборность церковного тела от Единого Духа Христового, его животворящего и просвещающего. Все должны осознать себя органами и сосудами Духа Святого: «Вы — храм Божий, и Дух Божий живет в вас». Понятны поэтому все те блестящие комментарии А. С. Хомякова, которые он дает к мудрому и почти чудесному определению идеи соборности в послании восточных патриархов 1848 г.: «У нас ни Патриархи, ни

Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменной». «Здесь, — говорит Хомяков, — дар познания истины резко отделяется от иерархических обязанностей... Дар неизменного ведения (которое есть не что иное как вера) приписывается не отдельным лицам, но совокупности церковного тела»... «Епископ в одно и то же время есть и учитель, и ученик своей паствы, — сказал современный апостол Алеутских островов, епископ Иннокентий. — Всякий человек, как бы высоко он ни был поставлен на ступенях иерархии или, наоборот... попеременно то поучает, то принимает поучение: ибо Бог наделяет кого хочет дарами своей премудрости, не взирая на звания и лица. Поучает не одно слово, но целая жизнь». «Кто обращает учительство в чью-либо исключительную привилегию, впадает в безумие; кто приурочивает учительство к какой-либо должности, предполагая, что с ней неразлучно связан божественный дар учения, тот впадает в ересь»...

Не разделяя неточных выражений Хомякова и утверждая и «привилегию» учительства за иерархией, и «приурочивая учительство к ее должности», мы в то же время этим не исчерпываем церковной функции учительства и понимаем ее так же широко и соборно-любовно. Отсюда и вероучительное творчество Соборов рассматриваем в связи с корнями его всенародной соборной мудрости.

Церковь соборна во всей своей жизни, в своей борьбе, изнеможениях, страданиях и достижениях, святости и славе. Все через всех и для всех. Может ли это необъятное начало быть строго организовано и формализовано в своих проявлениях? Конечно, до конца нет: Дух дышит, где хочет. Но относительно, в меру исторического опыта Церкви, соборность его посылно воплощалась и воплощается в различных видах и потому подлежит наблюдению историческому и систематизации канонической. Особо волнующие моменты воплощения начала соборности для

верующего наблюдателя-историка совпадают с моментами испытаний вероохранительной и вероучительной непогрешимости Церкви, и особенно в случаях проведения этого неотъемлемого свойства и дара Церкви через форму Соборов.

Но для богословов и живых христиан было бы непростительной, мертво-археологической ошибкой исчерпывать неисчерпаемую глубину соборных сил и талантов Церкви только формами исторически бывших Соборов. Соборность в Церкви не только мистически дана во Христе и в Духе Святом, но и исторически, опытно задана всем поколениям церковным для посильного осуществления и исполнения. Как и другое мистическое свойство Церкви — святость. Святость так же дана во Христе и в Духе Святом, несмотря на грехи членов Церкви. Но объективная и неподвижная святость обязует членов Церкви непрестанно реализовывать этот заданный идеал во всех возможных, доступных степенях и видах. Как святость, так и соборность Церкви не только статичны, но и динамичны. Нельзя ставить пределы соборному творчеству Церкви и утверждать, что вероучительная деятельность Соборов вся уже закончена по содержанию и сами Соборы достигли совершенства в их конституции. Метод одних ссылок на факты и примеры прошлого не есть исчерпывающее решение вопроса об исполнении соборного призвания Церкви. Нельзя пути соборной жизни Церкви в настоящем и будущем превращать в механическую бухгалтерию и стучать цитатами из древности, как мертвыми костяшками на счетах. Церковь не настолько обмерла и заоченела, чтобы и темы, и формы ее Соборов раз навсегда кристаллизовались и превратились в круговорот механических повторений. Как страшен был бы сон о такой усопшей Церкви! Но милостив Бог: она жива и «николиже стареет, но присно юнеется», по слову славянского Златоуста. Формы соборности были одними в одно время и другими в другое в зависимости от температуры соборности.

* * *

«Все верующие были вместе и имели все общее» (Деян 2, 44) — вот краткий, максимальный, как образец и символ на все века, миг новорожденной соборности. «Когда вы сходитесь» — описывает Павел (1 Кор 14, 26), — «и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование». Сказано «все» и «у каждого». Исчезла грань между «учащей» и «учимой» Церковью. Температура благодатного одушевления была высока. Была постоянная соборность без Собора. Но вот и формальный Собор, когда необходимо: (Деян 15, 6) «Апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения сего дела» — обрядового закона (22). «Тогда апостолы и пресвитеры со всею Церковью рассудили... (23), написав следующее: Апостолы и пресвитеры и братья — находящимся в Антиохии... (25), мы, собравшись, единодушно рассудили... (28) Ибо угодно Святому Духу и нам». Идеал и тип Собора. Соборовала вся Церковь, без отделения пастырей от пасомых, но и без смещения. Каждый в своем чине. Рассудили и написали все вместе, потому что все вместе этим жили. Участие всех не было остывшей формой, использованием чьего-то права, а естественным исполнением живого долга всех и каждого. Братья, т. е. миряне, не «добивались» права голоса на Соборе, не «втирались» туда силой. Они там были около пресвитеров у себя дома, как дети около родителей.

Патриархальный момент минует. Теплота первобытного союза любви естественно убывает. Церковь из семьи превращает людей в многомиллионное человечество. Иерархическое представительство естественно втягивает в себя соборную активность отдельных единиц верующей массы. Когда, спустя более чем столетие, церковные тревоги вынуждают христиан вновь прибегнуть к соборной форме самозащиты от опасности ересей, Соборы начинают вырисовываться и слагаться в форму Соборов иерархических. Процесс естественный и вполне обоснованный. Но замечательно — двери

Соборов никогда не закрываются для соучастия в них всех элементов Церкви, поскольку это требуется существом дела.

Соборы впервые появляются в Малой Азии в борьбе с новоявленным монтанизмом в 160—170 гг., по-видимому, еще в архаической патриархальной форме Соборов не иерархических, а всего братства. Евсевий, пользуясь каким-то древним источником, выражается так: «Верные, живущие в Азии, часто и во многих местах Азии собирались ради этого дела и, исследуя данное учение и найдя его мерзким и объявив его ересью, на этом основании изгнали из Церкви и лишили общения» (Евсевий, V, 16). Действие властное, иерархическое, но соборно проводится при участии всех. Через два десятилетия и в тех же областях Востока происходит ряд Соборов из-за пасхальных споров, и уже они обозначаются, как Соборы епископские: «об этом происходили Соборы и совещания епископов» (Евсевий, XVII, 2). Как бы контраст в одну и ту же эпоху: то все участники Соборов, то — одни епископы. Еще через 60 лет в Риме (251 г.) по поводу споров о падших собирается «очень большой Собор из 60 епископов и еще большого числа пресвитеров и диаконов» (Евсевий, VI, 43). Никакого установившегося шаблона. Для западной практики, и особенно африканской, за это время мы имеем драгоценного свидетеля в лице св. Киприана Карфагенского. Он, величайший идеолог благодатных прав епископата, принципиально мотивирует регулярное соучастие в управлении Церковью и на Соборах и всех степеней клира и мирян. Из места бегства св. Киприан пишет своему клиру: «от начала своего епископства я установил — никакого решения не выносить без вашего совета и без согласия народа. И посему, когда я по милости Божией вернусь, мы все совместно обсудим» (Epist XIV, 4). Дело о падших он предлагает «подвергнуть осторожному и осмотрительному обсуждению, совещаюсь со всеми епископами, пресвитерами, диаконами, с исповедниками и с самими стойкими

мирянами». (Epist 31, 6). Это правило св. Киприан повторяет очень настойчиво и многократно, ему вторит и римский клир, а практика африканских Соборов его осуществляет. В предисловии к подписям 87 епископов Карфагенского Собора 256 г. говорится: «в сентябрьские календы сошлись на Собор весьма многие епископы, вместе с пресвитерами и диаконами и в присутствии также весьма большой части народа». Тут очевидна как главенствующая роль епископата, так и живая полная роль даже мирян, конечно, в меру их личного достоинства и религиозной годности. В конце III в. не видим на Соборах мирян, но все еще видим пресвитеров. Они во главе с Малхионом играют видную роль на большом Антиохийском Соборе 269 г. против Павла Самосатского. Ориген как пресвитер такую же миссию выполняет на Соборе в Бостре Аравийской. В начале IV в. на Эльвирском Соборе 306 г. в последний раз перед нами мелькает народ вместе с диаконами и пресвитерами. Затем наступает эпоха государственного протектората над Церковью, когда присутствие мирян, как чистых членов Церкви, бессознательно подменяется сложным светским представительством имперской власти. На Соборе Арльском 314 г. о деле донатистов по традиции африканской не только участвуют, но и подписываются вместе с епископами пресвитеры и диаконы. На I Вселенском Соборе одним из главных действующих лиц был св. Афанасий в сане диакона. Кулуарно и комиссионно там считались даже с голосами некрещеных философов.

Дальнейшие Соборы Константинова времени и многочисленные Соборы арианского полустолетия оказываются уже чисто епископскими. Отчего это и что знаменует? Захват власти, похищение права меньшей братии? Ничего подобного, никаких следов обиды и протеста. Если монтанисты во II в. и были симптомом какого-то протеста, то не в пользу мирян как таковых, а харизматиков. Если исповедники Декиева гонения половины III в. и сопротив-

лялись епископам, то только в специальном вопросе о падших. Миряне исчезли из Соборов безболезненно, естественно. Никто их не вытеснял. Они выпали сами. С концом героического периода гонений, колоссальным количественным ростом состава Церкви, с вливанием в нее заурядных язычески-обывательских масс понизился и качественный уровень мирянина, ослабела применительно к тому и покаянная дисциплина, изменился даже самый обряд (например, причащение не из чаши, удобное в небольшом интимном круге, а со лжицы), естественно возрос и представительный вес епископов. При построении нового типа Соборов-колоссов, со всей империи, сжатое представительство через епископов, и притом только старейших — митрополитов, диктовалось само собой. Нельзя отрицать, что с признанием Церкви государственной и епископата в роли своего рода бюрократов и начальников, а их Соборов — как бы государственных съездов, роль мирян выпадала из Соборов логически. Со времени Диоклетиана империей правила бюрократия, общественное самоуправление принципиально было отменено. На фоне этой централистической системы самые Соборы были некоторым исключением, противопоставленным идеализмом Константина распаду старой языческой гражданственности, но ценой, конечно, вдыхания в них доли бюрократизма и внешне-принудительного авторитета. Епископат бюрократизировался извне без всякой злой воли. Бюрократизация епископата и Соборов особенно закрепляется арианствующими императорами, которые полагали то одну, то другую кучку епископов в основу своей политики, точь-в-точь, как делаются ставки на политические партии. И те себя признавали временщиками, ссылали инакомыслящих коллег, замещали их кафедры своими партизанами, иногда с военно-полицейской борьбой против народа: в Александрии, в Константинополе, в Анкире... Народ церковный стал *quantité négligeable* (англ. — незначительное количество. — *Ред.*) не только в глазах светского начальства. Сами епископы отвыкли строить на

нем чисто церковную политику. Примечательно, что св. Василий Великий, поставивший задачей своей жизни вывести восточную Церковь из сумерек арианской смуты, нигде не включает в свой расчет влияния народа и строит все планы только на подборе и организации ядра православных епископов. Верующий народ, духовно ослабленный множеством вошедших в него недавних язычников, далеко не вжившихся в подлинно христианские интересы, был и морально обескуражен спорами о вере, и сбит с толку до равнодушия к епископским битвам. Споры константинопольской базарной мелкоты в 381 г., которые фотографирует нам Григорий Богослов, прозрачно отражают вульгарную агитацию аномеев, а не здоровую соборную психологию мирян. Арианская смута в дурном смысле аристократизировала Церковь, отдалила народ от епископата. Пестря Соборами, она в этом смысле была самой бессоборной в сравнении с предшествовавшими столетиями.

Все Вселенские Соборы, в общем, — Соборы епископские. Но вот выступает в жизни Церкви в первые ряды по своей религиозной живости и сознательности масса монашеская. Почину это миряне, не клирики. И тем не менее они становятся впереди клира. Монахи окружают III Вселенский Собор. В Собор Ефесский 449 г., собиравшийся в качестве Вселенского, они уже включаются, как члены. Поколебав, однако, этим участием свою репутацию, монахи не допускаются на следующие IV и X Вселенские Соборы. На VI уже шесть монахов голосуют. И на седьмом их уже множество — 131 человек, со специальным разъяснением о праве их решающего голоса. Это потому, что они — герои иконы, триумфаторы победы над ересью.

Какой вывод намечается этим очерком эволюции состава Соборов? Вывод о подвижности этого состава, соответственно удельному весу и степени живости отдельных элементов Церкви. Идеал соборного участия на Соборах всех вместе с епископатом зависит от внутренней силы участников в общей церковной жиз-

ни. В Церкви нет абсолютно неподвижных шаблонов. Монахи мученически боролись за иконы — и вот они, миряне, на Вселенском Соборе судят епископов, и судят строго, придирчиво. Уж если применить к монахам VII Вселенского Собора аналогию права голоса, то можно сказать, что в борьбе они обрели право свое. Но не в борьбе за это право, а в бескорыстной борьбе за догматическую истину, в подвиге за благочестие. Вот путь каждому мирянину, каждой неиерархической величине в Церкви к праву голоса на Соборе. Не искать голого права, а заслужить его подвигом веры и благочестия. «Толцые и отверзетсѧ». Будьте внутренне соборны, подлинно церковны, и будете внешне на Соборе. Таков путь и закон соборности.

В эпоху греческого средневековья и более позднюю наблюдаем ту же подвижность в конструкции Соборов. В эпоху Фотия на Соборах выпукло фигурирует государственное светское представительство. Во время Льва Мудрого и споров о четвертом браке, где задето было священство, на Соборе 920 г. решение соборное постановлено и подписано архиереями и священниками. На Соборах эпохи Палеологов, когда волновалось монашество, членами Соборов видим монахов и чиновников патриаршего управления. В униональных стремлениях Палеологов, противных настроениям народным, императоры могли опереться только на отдельных иерархов. И потому соборное оформление уний — Лионской 1274 г. и Флорентийской 1439 г. — проводится через одних епископов. Но тут же во всей силе и поучительности вскрывается и внутренняя подложность этой епископской соборности. Она оказывается бессоборной, оторванной от всего народного тела Церкви, чисто интриганской. Подписанные на торжественных Вселенских Соборах Запада царями и патриархами, эти унии превращались на почве Константинополя и Греции в пустые клочки бумаги. Суть соборности не в форме, а в реальности ее содержания. При полной гармонии епископата с паствой он один

на Соборе подлинно выражает голос Церкви. Он полнокровно собран. В случае расхождений и в меру этих расхождений он становится недостаточным и несоборным, нелюбовным, а потому и должен быть восполняем голосом заинтересованных слоев церковного тела. Так и бывало в истории Востока, без скрупулезных канонических предопределений, по верному инстинкту правдолюбия и духа соборности. Так бывает и при корректировании всякого рода авторитарных режимов. Авторитарная власть, довлеющая себе при ровном течении дел, в минуты сомнений и колебаний прибегает к представительству нации, к национальным собраниям, экстренным и даже регулярным. Так и в Церкви Собор заурядный — это, конечно, епископский Собор. Он и отражен в наших канонических схемах, впрочем, нигде авторитетно не кодифицированных. Но в эпохи переломные и критические, как, например, переживаемая нами, разумеется, эта обыденная авторитарная форма Собора рискует быть худосочной в смысле соборности. Она рискует не отразить всей сложности общецерковных потребностей, не удовлетворить и не успокоить Церковь.

В Русской Церкви чин Соборов не мог не быть по началу простой копией греческого обычая. Тем более характерны его жизненные варианты, создавшиеся здесь под влиянием условий среды и момента. Бледные сведения о Соборах домонгольского времени скорее дают представление о Соборах только епископского состава. Но вот, например, Собор в Переяславле-Залесском в 1309 г. по спорному вопросу о ставленных пошлинах и обвинении св. митрополита Петра в симонии. На Соборе участвует множество низших клириков и мирских людей. Дело доходит чуть не до вооруженного столкновения между разными княжескими партиями. Явно, что вопрос, касавшийся рядового священства и мирян — патронов множества Церквей, и решался на Соборе с участием депутатов от этих заинтересованных кругов. Эта форма соборности — назовем ее условно — типа демократического. А вот обратный тип, автократический. Мирно-консервативную Русь

в 1437 г. озадачивают греки вовлечением во Флорентийскую унию. Великий князь московский Василий Васильевич, сознающий себя теократическим светским главой русского православия по подобию греческих царей, ни о каком Соборе своих епископов и не задумывается. Он просто сам решает послать навязанного нам митрополита грека Исидора на Собор в Италию. И когда тот возвращается в Москву с актом унии, то соборная мысль русских епископов цепенеет и впадает в паралич от этой ошеломляющей неожиданности: «вси епископи русии умолчаша и воздремаша и уснуша». Тогда сам великий князь единоличным волевым решением отверг унию. Вслед за тем «вси епископи русии возбудившася и начаша именовати Исидора еретиком». Это был момент кристаллизации московской теократии, когда психологически фокус русского религиозного самоопределения сошелся в сердце московского единодержавца. Эта была, если можно так выразиться, соборность свернувшаяся, собравшаяся в одну точку, но именно соборность, а не личный произвол. Ибо, исходя вновь из того центра, в котором она собралась, она принята была и епископатом, и клиром, и всем народом, как подлинная соборная мысль всех. Так Дух дышит, где хочет.

Обычный состав Соборов московского времени 1490, 1503, 1504, 1547, 1549, 1551, 1553 гг. складывается, кроме епископов, также из архимандритов, игуменов, старцев, протопопов и уполномоченных великого князя. Многочисленные (около 20) Соборы Русской Церкви патриаршего периода XVII в. составлялись, как правило, кроме епископов, сравнительно немногих в русской Церкви, из превосходящего их числа монашествующих и белых духовных лиц, часто совместно с самим царем, его боярами и чиновниками. При этом формальной разницы в учете голосов этих членов Собора нигде не отмечалось. Современной нам дистрикции между голосами решающими и совещательными тогда не существовало. «Де факто» все голоса могли приниматься, как решающие. Вот, например, выражение Никонова Собора 1654 г.:

«великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович и преосвященные митрополиты, архиепископы, и епископы, и священные архимандриты, и игумены, и протопопы, и весь освященный Собор, все едино отвечали: достойно и праведно исправить противо харатейных и греческих». Подписывались под соборными актами также все чины иерархия. Только в суде над епископами и патриархами участвовали одни епископы.

Такой же широкий обычай окрашивает собою историю соборной практики и в отделившейся от Москвы с 1459 г. Киевской митрополии в литовско-польском государстве. Там к соборному участию привлекались все разряды духовенства, даже под угрозой церковных наказаний, как к обязательной повинности. Но там особенно пышно развернулась роль мирского элемента в соборной жизни и на Соборах Православной Церкви. Драматическая история этой ветви Русской Церкви, как известно, состоит в том, что, попав под гнет иноверного правительства, она подверглась систематическому олатиниванию путем вовлечения в унию с Римом. Проводниками этой измены народной вере сделаны были епископы, проводившие планы правительства путем заговора и противонародной интриги. Естественное, что инстинкт самосохранения подсказал мирянам, дворянству, купечеству и мещанству путь контроля над изменницей иерархией, путь самостоятельности в создании школы, духовного просвещения, богословской литературы и организации братств. Все это без содействия или даже при противодействии архиереев. Отстояла православие, сохранила и через века донесла его до времени восстановления — все мирская организованная масса. Поэтому перед введением унии, в конце XVI в., на всех Соборах Русской Церкви здесь мы видим мирян и как представителей земства, и как деятелей братств. А роковой Брестский Собор 1596 г. был уже вынужден сложиться в боевое собрание всех сил православной русской нации с князем К. К. Острожским во главе. Восточные патриаршие экзархи в этот сложный момент очень тактично организовали огромный

съезда в два параллельно действовавших кола: коло духовное и коло мирское. Так создан был новый, до тех пор еще небывалый, порядок соборования, в виду особых обстоятельств момента, порядок, нужно заметить, оказавшийся практически использованным и на последнем всероссийском Соборе.

Народная общественная стихия не могла не проникнуть на Собор московский 1917—1918 гг., потому что он явился результатом безмерно затянувшихся ожиданий и реализовался только уже во время всеобщей раскачки революции. Как бы то ни было, счастливый прецедент организации православного Брестского Собора в виде двух кругов дал прекрасный выход из практической и канонической трудности в построении Собора при большой перегрузке его светскими элементами. Было создано архиерейское присутствие в виде особого контролирующего органа внутри самого Собора. Явилось построение, кое в чем сходное с системой двух палат, хотя это сравнение и следует признать только приблизительным. Взаимоотношение двух соборных кругов может иметь очень разнообразные виды. Так, например, польская Православная Церковь наших дней готовится к Собору также по плану двух кол: архиерейского и духовно-мирского. Но предполагаемая ее конструкция далеко не тождественна с бывшей московской. Мы не касаемся деталей. Хотим утвердить только тот принцип, что применительно к состоянию умов нашего времени в Православных Церквях Соборы местные и более широкие, вплоть до Вселенских, могут удовлетворить общее сознание только при условии привлечения на них в той или иной форме, по той или иной системе всех кругов Церкви. Странно и непоследовательно было бы теперь устранять мирян от активной роли на Соборах, когда эта роль во многих Церквях исторически уже укоренилась в самом высшем церковном управлении. Самая борьба за Церковь и за православие на Востоке с иноверными властями и с иноверной пропагандой давно побудили иерархию тесно связываться с мирскими народными си-

лами и вместе с ними отстаивать свое бытие. Так, Греческая Церковь под режимом ислама по духу своего управления могла быть только народной. И мирской национальный элемент у греков утвердил свое влияние вокруг самого патриаршего трона. Поэтому в половине XVIII в. Константинопольский Патриарх Самуил I только оформил создавшееся положение дел, когда реформировал свой патриарший синод, между прочим, и в том отношении, что ввел в него четырех светских членов-архонтов для заведывания экономическими и некоторыми административными делами. Равным образом Сербская Церковь в пределах бывшей Австро-Венгрии управлялась в значительной мере светскими национальными элементами. И это ее спасло от бюрократизации и подавления воли ее иерархии католическим правительством. С половины XIX в. на верхах Вселенского патриаршего управления учрежден рядом с синодом высший «Постоянный Народный Смешанный Совет» из четырех епископов и восьми мирян. По подобию этого совета и в нашем русском новом патриаршем управлении рядом со Священным Синодом учрежден Высший Церковный Совет при наличии в нем нескольких мирских членов. Это соучастие мирян в православном церковном управлении не имеет ничего общего с протестантством по своим корням и духу. Оно естественный продукт канонической практики восточной Церкви. В нем нет того уродливого засилья светских архиерейских чиновников, от которого целые столетия страдала старая московская митрополия и старый патриархат. Раз это так, то принципиальный, формальный и практический вопрос об участии на предстоящем всевосточном Соборе духовенства и мирян ставится с неизбежностью. Весь вопрос лишь в мере, такте и технике его осуществления.

При ясном свете истории теперь уже нельзя, вопреки очевидности, утверждать, что вопрос об участии всех слоев церковного тела во Вселенском Соборе есть новизна неправославная. Нет, это старина и хронологически, и по духу православия. Глу-

бокая, органическая старина. Если бы людей, исповедующих противоисторический миф о неподвижности Церкви, спросить, скажем, во II в., в эпоху гонений: можно ли построить Святую Софию с ее мозаиками и иконами, с ее блестящими ризами и богослужебными чинами? То они сказали бы: нельзя, это чужое, языческое. А теперь это принимается наравне с иной, конечно, по внешности апостольской стариной. Жизнь в Церкви, как она ни консервативна, есть все же жизнь и непрерывное движение и непрерывное творчество. Темп его совсем другой, чем в мире природы и профанной культуры. Вековой, тысячелетний, но все же темп, все же перемены и некоторые новизны, в благом смысле. Вот в этом благом смысле, благом духе и заключается ключ и гарантия творческих усовершенствований форм церковной жизни. Берем консервативнейшую форму — епископский корпус. Вот он формально приемлет унию у греков на Флорентийском Соборе, у киевских русских на Брестском Соборе. Но, несмотря на внешнюю легальность, епископат не представляет своей Церкви. Не представленная на Соборе мирская масса законно и праведно может отвергать вотум своей иерархии, не благой вотум. Равным образом, такой же не благой вотум народной массы знают каноны и отвергают его, как смуту «охлоса» — черни. Надо признаться, что в современной нам обстановке благое начало мирской активности в Соборах часто отравляется не благими инстинктами, если не черни улицы, то черни от политической и националистической идеологии. Если соборность епископского голоса должна быть подлинной и здоровой, действительно представляющей голос всей Церкви, то и соборность клира и мирян должна быть тоже духовно чистой, здоровой и церковно оправданной. В этом вопросе над нами висит опасность искусственной выделки соборности, а тем более подделки ее. Борьба за право участия клира и мирян на Соборах часто питается лукаво маскируемыми классовыми, сословными, политическими

и шовинистическими стремлениями, а не ревностью о славе Божией. Это не приобретение для Собора, а муть и отрава, которая унижает и искажает самую идею воплощения нашим историческим поколением в православии высшей и лучшей, чем прежде, формы соборности. Как от епископов мы, миряне, требуем какой-то меры соответствия их служению и призванию, так и к себе предъявим ввиду Собора эту строгую мерку церковной соборной подлинности. Будем подлинной церковной силой, тогда мы почти автоматически будем и в Соборе.

* * *

Проблема участия мирян во Вселенском Соборе может показаться несоизмеримой с идеей непогрешимости и идеей высшей власти этого органа Церкви. Необходимо поэтому сделать краткие пояснения и этих сторон Вселенского Собора. Можно встать и в противоречие с фактами истории, и ничего не понять в этих свойствах Соборов, если опять-таки не поставить их в связь с живой идеей соборности. Оторванный от глубины соборности, даже формально внешне правильный, Вселенский Собор, как мы видели, не раз оказывался и невселенским, и ошибочным. По чьему суду? По суду глубинной общецерковной соборности, вскрывающейся иногда не сразу. Следовательно, критерий не в самом Соборе как таковом, а в ней, в соборной глубине Церкви, т. е. в самой Церкви. Она ведает всю нужную для спасения истину и она все проверяет. Тогда для чего же Собор, что он может прибавить?

Св. Викентий Леринский пытался так определить эту непогрешимость церковного сознания: «Мы содержим то, что повсюду, всегда, всеми веровалось, — вот это именно и есть поистине и подлинно кафолическое». По внешности это не так. Определения I Вселенского Собора об «Единосущном», VI Собора о «двух волях и двух действиях», VII — об иконах «не всегда, не везде и не всеми» исповедовались. Следовательно, западный отец Церкви хотел

сказать, что и эти новые догматические формулы потому становились непогрешимо-кафолическими, что воспринимались в этом качестве всей Церковью как свое исконное, повсюдное и всеобщее, осознавались как только извлеченный корень. Следовательно, и другой признак непогрешимого учения Церкви, формулируемый как «согласие всех отцов», тоже не может пониматься буквально, ибо отцы противоречили друг другу и даже самим себе, как все люди. Если бы они во всем согласовались и если бы можно было в любую минуту увидеть и узнать, что «повсюду, всегда и всеми веровалось», то и Соборы были бы излишни и ничего не могли бы прибавить. В том-то и дело, что до исследования пред Собором и на Соборе, до споров, до поисков истины и ее формы ни всеобщее верование Церкви не ясно, ни согласия отцов не усматривается. Но, когда произведена в духовном напряжении нужная работа, когда найдена наилучшая формула на осененном милостью Божией Соборе и она, после опытной проверки церковным сознанием, оказывается истинной, тогда и открывается, что и отцы, в сущности, все с нею согласимы и через то и между собою согласны, и что согласна она и с общим всегдашним верованием Церкви. Этот кажущийся логический круг и есть признак гармонии соборного новотворчества с соборным охранительным подсознанием Церкви. Таким образом, под критерием *consensus omnium patrum* и под формулой св. Викентия, в сущности, надо подразумевать это подсознание и сознание Церкви, слитые вместе, т. е. самое лоно соборности. В нем критерий непогрешимости, а не в Соборе самом по себе. И нет непогрешимости ни *ante synodum*, ни *ad synodum*, но только *post synodum* (лат. — перед собором, ни на соборе, ни после собора. — *Ред.*). Т. е. мы возвращаемся к той же «рецепции», к принятию Собора всей Церковью, как ошибочного или как непогрешимого. А в этом таинственном инстинктивном акте участвует все тело Церкви, самый народ церковный, по слову восточных патриархов. Следовательно, вопрос об участии

этого народа, носителя самой непогрешимости Церкви, в деятельности Вселенских Соборов не только не заключает в себе ничего нескромного, наоборот, рождает обратный вопрос: скромны ли те Соборы, которые тщатся быть непогрешимыми в отдельности от интегральных хранителей непогрешимости?

То же самое надо сказать и о высшей власти Вселенских Соборов. Да, это есть высшее учительное, законодательное, судебное и распорядительное учреждение в Церкви. Не для римо-католиков, впрочем. У них оно нуждается еще в утверждениях Папы. У нас этот невидимый Папа, стоящий над или под Собором, есть опять-таки сама Церковь, во всей ее целости, во всей соборности. Она есть настоящая высшая власть, принимающая или отвергающая и самые Соборы.

Итак, и власть, и непогрешимость Вселенских Соборов в православном понимании освобождаются от грубо юридического, принудительного и магического смысла. Тайнства Собора нельзя осмыслить без понимания соборности. И подлинного Вселенского Собора нельзя искусственно сделать без переживания его всей Церковью, рано или поздно. Вселенский Собор не может совершиться вне нас, он во всех нас.

IV

III Вселенский Собор

(в Ефесе, в 431 г. — 1500-летие в 1931 г.)¹

В 1925 г. мы праздновали 1600-летний юбилей I Никейского Вселенского Собора. В этом году наступило 1500-летие III Вселенского Собора в Ефесе. За предстоящие 55 лет, в 1951, 1953, 1980, 1981 и 1987 гг., христианский мир справит юбилеи всех

¹ Речь, произнесенная на годовичном акте 15.11.1931 г. Православного Богословского Института в Париже.

семи Вселенских Соборов, сообразно с шумным характером нашего века более ярко, чем это делали иногда специальные богословские круги в прошлом столетии. Церковно-историческая наука, вероятно, как всегда, с честью выполнит свой долг. Пыль веков от хартий отряхнув, развернет пред немногими, желающими внимать ей, правдивые сказания древности. Но сердце современности, современности церковной (о бесцерковной не приходится и упоминать) почувствует ли себя разбуженным этими воспоминаниями о страстных и трагических борениях дней давно минувших? Коснутся ли хоть как-нибудь тем, когда-то волновавших и раздиравших на части античную Вселенную, души наших церковных масс? Воспразднует ли Церковь литургически — ведь здесь бьется ее пульс — свои былые победы, как что-то живое и понятное до сего дня? Едва ли. Пока нет на то никаких признаков. Мы не звонили в колокола 22 июня, когда открылся Собор в Ефесе в 431 г., мы не воспе-ли ему ни одной новой стихиры. Не забилося ни одно сердце. В жизни Церкви что-то произошло, отшумели и перевернулись какие-то страницы, и самочувствие Церкви стало иным.

Нет лучшего доказательства исторической изменчивости Церкви, как этот не надуманный, органически сам собой происшедший, более чем тысячелетний перерыв ее практики Вселенских Соборов. Разумеется, драгоценный залог веры церковной пребывает неизменно все тот же. Каждый день в круге богослужебном и круге праздничном мы живем вместе, как с живыми, со Христом и апостолами, с пророками и Предтечей, с Богородицей и святыми. На земле, как на небе. Во времени, как в вечности. Как бы неизменно, бессмертно. Но догматический разум Церкви явно подлежит власти времени и истории. Моменты кипения сменяются веками охлаждения. Бури — долгим затишьем. Жгучий интерес — забвением и равнодушием.

Вот ключом быют откровения, рука Господня тяготеет над пророками и тайнозрителями: рождаются священные писания. И вот

неслышно, незаметно закрываются разгнутые книги небесных видений, и — текут писания назидательные, но немощные, вырождающиеся в апокрифы. То избыточествуют харизматические явления Духа Божия, то как-то сразу перестают быть общим правилом, переходя в редчайшие исключения. Истекают назначенные сроки, в которые достигается и отлагается во времени, воплощается в истории потребное откровение, и свершившееся не повторяется. Романтическая тоска о прошлом и усилия вернуть его страстными порывами человеческой воли приводят к еретическому богопротивлению, как было с монтанизмом II—III в., или к бессильной игре в апостольское христианство, как было с павликианством VII в., затем со средневековыми и новыми сектами. Очевидно, Дух Животворящий и направляющий судьбы Церкви не нарушает естественных законов развития, а сообразно с ними, вместо бесплодных археологических подражаний, побуждает Церковь для ее новых переживаний находить и новые формы. «Время всякой вещи под небесем» (Еккл 3, 1). Так осмысливается бытие Церкви во времени, как цепь исканий и достижений в пределах раскрытия данного свыше залога апостольской веры, с естественным охлаждением чувств и волнений на раз завоеванных позициях и с законностью новых тревог, новых исканий, новой борьбы и жажды благодатного озарения для утоления новых запросов и догматического сознания, и практического благочестия, и всего строительства Царства Божия на земле, как на небе, в его всеохватывающей жизни полноте.

Не будем путаться того, что пыл к вопросам древних вселенских споров в Церкви нашего времени охладел. Это законное успокоение от обладания некогда с трудом завоеванным. Искусственное же воссоздание пережитого интереса было бы противоестественно. Страшно другое — страшно охлаждение вообще жажды богопознания, жажды постижения христианской истины. Укор христианству нашего времени в том, что мы не наблюда-

ем в нем равной прежнему догматическому горению ревности о творческом выявлении истины церковной в какой угодно, мистической или жизненно-практической, форме, потребной нашему времени. Души охвачены в мировых масштабах на первом плане какими угодно другими завлекающими и отуманивающими интересами (имеем в виду не низменные и грубые, а так называемые идеальные, более бескорыстные интересы культуры и общечеловеческого устройства), но не интересами Церкви и Царства Божия. О них думает меньшинство, и думает очень по-разному, в разделении на мелкие дробы христианства. Нет в ясном сознании одного вселенски волнующего вопроса, который горел бы над головами всех христиан, как тревожная комета, как подлинное знамение времени, повелительно требующее соборного ответа Церкви. Так, как это было прежде, например, с триадологией и христологией, с арианством и монофизитством. Мы говорим: нет такого вопроса «в ясном сознании», но, может быть, он назрел уже в подсознании и, может быть, мы накануне такого вселенско-христианского движения? На то походит. Наше время полно предчувствий и томлений. Могут ли быть чужды Церкви эти воздыхания Вселенной?

Итак, обратимся к Ефесу в 431 г., без преувеличенного стыда за то, что мы как будто безучастны к тому, что там переживалось. Но и без ложного превозношения над богословски-утонченными пререканиями того времени, которые нередко аттестуются даже христианскими историками, как болезненная гипертрофия эллинского интеллектуализма, а глазам неверующих наблюдателей нового времени кажутся даже прямым искажением сути христианства. Любовное внимание приблизит к нашему уму и сердцу живой смысл происходившего спора и даст нам поучительный урок, как ориентироваться церковному кораблю, если ему суждено вновь рассекать высокую волну вселенской бури.

* * *

III Вселенский Ефесский Собор 431 г. по своему внешнему облику, в сравнении с другими Вселенскими Соборами, является самым неблагообразным, самым смутным, неудачным в своем исходе и формально просто не состоявшимся. По своей беспорядочности он немногим уступает соседнему по времени с ним Ефесскому же Собору 449 г., собранному также в качестве Вселенского, но заклеяменному вскоре жутким названием «разбойничьего». А между тем деяния Ефесского Собора 449 г. были тем же самым императором Феодосием II утверждены, а деяния III Вселенского Собора не утверждены, и Собор за беспорядок и беззаконие высочайше распущен. Но Церковь судила иначе. Церковное восприятие было как раз обратное. Отсюда видно, что богословско-канонический термин «рецепции» Соборов обосновывается на несомненных фактах. Есть икона вещей, их высший, богоподобный, нетленный образ. И праведно зрящее око видит икону там, где плотское зрение видит лишь убогую материальную оболочку. Из своей бурной истории, не менее бурной, чем всякая другая человеческая история, Церковь выделила множество иконных образов, составивших сокровищницу ее учения и назидания. Есть иконографическое представление о Вселенском Соборе; есть и иконы Соборов в красках. Это — и духовная реальность, и вместе и абстракция от конкретной и часто мутной исторической действительности. Верующий историк должен видеть икону событий, но именно как историк он обязан знать и давать отчет о всей живой прозе событий прошлого. В этой двусторонности и вместе двуединстве познания и исполняется долг христианской мудрости, живущей и дышащей антиномической тайной Богочеловечества. Как же и почему вышло, что далеко не примерный Ефесский Собор 431 г. воспринят нами как Вселенский, т. е. как одна из норм нашей веры?

О чем шла речь тогда? Как раз именно о тайне богочеловечества, об ее умственном постижении до крайних пределов доступной человеческому разуму ясности. В сущности, это тот же самый вопрос, который томит и современное нам догматическое и практическое сознание христианства, вопрос: как соединяется божественное с человеческим и что есть человек пред Богом? В ту пору этот вопрос с диалектической неизбежностью надвинулся на Церковь по окончании триадологических арианских споров. В исходе незаконченного Ефесского сражения потерял голову архиепископ царствующего града Несторий, а победителем вышел александрийский Папа Кирилл. Их яркие лица в значительной мере объясняют такой исход. Но главное все-таки не в них, не в отдельных лицах. Настал момент неотложного решения для Церкви: какой курс догматической мысли она должна взять в споре о лице Богочеловека? И курс был разный, не в отвлеченной логической возможности, а уже в крепко сложившихся двух школьных направлениях ученой богословской мысли антиохийского и александрийского центров. После неудавшейся попытки нашего ученого историка протоирея Иванцова-Платонова затушевать роль двух различных школ древнего вселенского богословия надо признать бесспорным достоянием и нашей науки, вслед за инославной, признание глубокой философско-богословской разнотипности двух названных школ. «Несторий не один — Несториев много!» — восклицал в 449 г. Диоскор Александрийский. Да, дело было не в Нестории, а в конфликте школ, разделивших весь Восток на две половины. При такой предпосылке скомкать вопрос и приглушить его вскрытие внешними прещениями, как это вышло в Ефесе 431 г., было мерой бесполезной. Жизнь потребовала разворачивания вопроса до конца. И как известно, Ефес 431 г. был только «началом болезней». Если арианская лихорадка бурно трепала организм церковный долгих шесть десятилетий, то перемежающаяся лихорадка христологических споров растянулась

на целых 250 лет, износила исторический организм Церкви до явного утомления, расколола и умалила самую Византийскую империю, унесла из лона католической Церкви миллионы душ в ереси и отняла у греческой державы весь иноплеменный окраинный Восток.

* * *

Христологию исказили еще ариане, для которых легко было сочетать два тварных начала во Христе. Ради единства личного самосознания они брали от человечества только «плоть», а «душу» заменяли тварным Сыном Божиим. По странному капризу судьбы великий столп никейства Аполлинарий из Лаодикии Сирийской, ополчаясь на ариан, впал в аналогичное им заблуждение. Выдающийся дар логиста и блестящее перо писателя ввели его в соблазн дать своим многочисленным ученикам и поклонникам рационально-ясную систему христологии. Отправляясь от трихотомной платоновской схемы состава человека и вместе от аристотелевского представления о конкретной ипостасности всех вещей, Аполлинарий в жертву единства самосознания воплотившегося Логоса принес высшую треть человеческого состава. Он считал верхом абсурда соединить в едином самосознании λόγος и воῦς человеческий с таковым же Божеским. Ибо каждый по природе αὐτοχίτης, т. е. самодовлеющее и свободное начало. Совместить их в одном сознании так же немыслимо, как совместить, вопреки закону непроницаемости, два протяженных тела в одном пространстве. В Богочеловеке разумное и волящее начало Божественного Логоса, конечно, исключает немощной и удобопревратный λόγος и воῦς человеческий. Так нарушается Аполлинарием полновесный смысл Никейского символа, повелевающего исповедовать не только «воплотившегося», но и «вочеловечившегося». В погоне за соблазнительно-рациональной схемой предан сподвижником во время оно Великого Афанасия и авторитетом даже для

великих каппадокийцев основной завет Афанасиева богословия: сотериология. «Невоспринятое Богочеловеком и не спасено» (τὸ γὰρ ἀπὸ σλήπτον, ἀθεράλευτον — Григорий Богослов, Письмо 101). «И спасл еси всего мя человека» — поет, согласно этому завету, Церковь, вечно отталкиваясь от умного недоумия Аполлинария. Ересь сгубила славу этой выдающейся богословской фигуры IV в. II Вселенский Собор в Константинополе 381 г. окончательно заклеил аполлинаризм как ересь, а имперский закон Феодосия Великого подверг ее, наряду с другими, гонению. Извращенная психология подполья толкнула сектантскую мысль восторженных поклонников Аполлинария на кривые пути богословско-литературных подделок. Лекции любимого профессора и его автографы были соответственно ретушированы, написаны именами Григория Чудотворца, Афанасия Великого, пап Юлия и Феликса и пущены в литературный оборот. Подлог на редкость удался. Подделки, видимо с расчетом, были унесены с почвы антиохийской родины ересиарха и всеяны в эллинскую почву александрийского района, где богословские умы не были так чутки к распознаванию аполлинаризма и где отравы пустила глубокие корни. Сосудом и шибболетом аполлинаристского умысла сделалось фатальное и знаменитое с тех пор речение, пущенное под именем Афанасия: μία φύσις Θεοῦ λόγον σεσαρχωμένη. Формула, с места нестерпимая для антиохийского уха, но, как увидим, специфически приемлемая для диалекта александрийского.

Для антиохийского ума аполлинаризм был самой несносной ересью. Он шел до оскорбительности наперекор всем самым дорогим заветам антиохийской школы, выносившей в вековой борьбе с разными ересями специфическую ревность о защите и отстаивании полной, реальной человеческой природы во Христе. Борьба с заразой гностического докетизма, крепко угнездившегося в антиохийском районе с первых веков, взбодренного затем к новой жизни манихейскими веяниями иранского дуализма, побуж-

дала антиохийских защитников кафолической истины развивать и литературно уяснять реальную человечность во Христе. Против дуалистического пренебрежения к материи и плоти и против фатализма, отнимавшего у человека свободу воли, антиохийцы защищали свободу и человека как борца со злом, и мужественного подвижника-аскета. Антиохийскому благочестию, в противность дуалистической манихейской отраве, дорога была полная человеческая природа во Христе, нам единосущная и нас в Нем спасающая. Всякое умаление ее, под лукавым предлогом благочестия, всякое лишь абстрактное ее утверждение во Христе, без конкретной полноты живой человеческой личности «пророка из Назарета Галилейского», воспринятого от зачатия в таинственное единение с Предвечным Сыном Божиим, заставляло по-антиохийски верующего богослова настораживаться умом и сердцем против исконного искажителя кафолической веры — манихейского докетизма. Сама этнографическая и географическая близость антиохийцев к почве библейской и евангельской истории, к языку и нравам семитов удерживала их сознание в атмосфере своего рода наивного реализма, не позволявшего превращать образ Иисуса Христа ни в какую абстракцию. Эта библейско-историческая «почвенность» антиохийцев делала их первоклассными экзегетами Священного Писания и являлась крепким якорем, державшим за букву Писания самые смелые порывы христианского умозрения и мистики. Это был один из подлинных столпов и утверждений церковной истины. Ни в каком рационализме и позитивизме, как правильно утверждает Н. Н. Глубоковский, антиохийцы не повинны. Они служители апостольского залога веры. Священное Писание для них не филологический документ, а Откровение о тайне спасения через Мессию-Богочеловека. Они толкуют все Писание, как служители веры, типологически, прообразовательно, т. е., антирационалистически, однако не аллегорически. Аллегория не есть обязательный метод для верующей мысли. Скорее наоборот.

Она — рискованный произвол художественной фантазии, часто ничего общего не имеющий с действительным смыслом написанного. Она скользкий путь к незаметному стиранию определенных очертаний открытых нам догматов и претворение их в некоторые туманные абстракции. Между тем, подлинный религиозный реализм — враг абстракции. Другое дело — типология, или, по-современному, символизм, узаконенный Новым Заветом. Антиохийцы — типологисты.

В этой-то среде и сложилась христология, не терпевшая никакого аполлинаризма и никаких его подобий. Христология, в сущности, православная и по своим целям, и по субъективному пониманию ее творцов, и даже по способу выражений. Но, конечно, как и всякое богословие, она не в силах адекватно выразить тайну догмата и без труда доступна критике ее слабых сторон. Праотец этой христологии — Диодор Тарсский, один из столпов новоникейского православия, рекомендованный II Вселенским Собором, как «правило веры», а отец ее — его ученик Феодор Мопсуестийский, скончавшийся почти накануне Ефесского Собора (428 г.). Ни христология Афанасия, ни новоникейцев не давала антиохийцам безупречного образца для построения. Кроме указанных специфически местных мотивов для богословия антиохийцев, формулировка его диктовалась им преобладающим философским авторитетом в их школе — Аристотелем. По их терминологии, понятия «сущности», «природы» — οὐσία, φύσις — суть неживые абстракции. Лишь в момент ипостазирования общая «природа» становится частной, конкретной вещью. Ὑπόστασις есть живая воплощенная φύσις. Ὑπόστασις придает живому существу единичную индивидуальность, лицо, а вещи — ее отдельную реальность. Понятия влекут одно другое и почти взаимно заменяемы в речи. Таким образом, в живой действительности не дано природы неипостасной. Если во Христе две природы, то две и ипостаси, т. е. два полных лица, Божеское и человеческое, соединенных,

однако, по преданию веры, благодатно и таинственно в одно лицо. Такова схема антиохийская. Триадологическое богословие каппадокийцев уже установило к тому времени нормативность разделения терминов *οὐσία* *φύσις*, с одной стороны, *ὑπόστασις* — с другой, но в христологии царило еще старое безразличное употребление двух терминов, ведущее свое начало от Никейского символа, где «усиа» и «ипостасис» отождествляются, и от писаний Афанасия Великого. Из этого отождествления могло быть сделано двоякое употребление. Одно нами указано у антиохийцев (две природы» = две «ипостаси»). Совершенно обратное ему сделала, как увидим, александрийская школа.

Антиохийскую доктрину выковал Феодор Мопсуестийский — этот Монблан авторитетности на антиохийском горизонте, «учитель учителей» и «толковник толковников», по их аттестации. Ум трезвый и ясный, но не очень глубокий. Затратив всю силу внимания на спасение полной человеческой природы в лице Спасителя, Феодор уже не был достаточно искусен в изображении самого способа единения двух природ. Акцент на цельности природ все время толкал его к нахождению терминов и образов, как бы только подлеполагающих две природы. Термин *συνάφεια* (от *συνάπτω* — соприкасаюсь) у него господствующий. И хотя это «соприкосновение» (сцепленность, связанность) и дополняется эпитетом «неразлучное» *ἄχωριστος*, но все-таки оно ослабляется аналогией обитания Бога в облагодатствованных людях. Конечно, Феодор оговаривается: «Мы не до такой степени сошли с ума, чтобы думать, что и во Христе Бог обитает лишь в том специфическом смысле, как и в пророках. Нет, он обитает во Христе, как в Сыне». Но все-таки обычный образ у Феодора и антиохийцев для человечества Христа — образ храма, в котором обитает Бог. Иногда Феодор говорит, что Сын Божий относится к земнородному Сыну Человеческому, как царь к своему посланнику, которому он делегирует свою власть и честь. Иногда

уподобляет действия Божества на человечество во Христе руководству ангела — хранителя над вверенным его попечению человеком. И опять-таки, хотя Феодор оговаривается, что теснота единения природ во Христе есть крайний, невыносимый далее предел сцепления (ὅν οὐδέι ἐστὶν συναφέστερον), дальше которого было бы уже смешение и умаление цельности, природно все-таки он не допускает того, что узаконено последующим церковным богословием под техническим наименованием «общение свойств» — ἀντιμεθίστασις ἰδιωμάτων — communicatio idiomatum. Поэтому из слов евангелиста «Слово плоть бысть» для Феодора не вытекало права говорить, что «Бог страдал и умер», что Дева Мария «родила Бога», что Она — «Богородица». На этом пункте кабинетный богослов переживал даже конфликты со своей классной аудиторией и с народом в Церкви, который видел в этом уже противоречие литургическому благочестию, чтившему Деву Марию Богородицей. Не борясь с этим фактом, Феодор пояснял, что Дева Мария и Богородица, и вместе Человекородица; Она то и другое (ἀμφότερα). «Человекородица по природе факта (τῇ φύσει τοῦ πράγματος), так как носимый во чреве был человек; Она — Богородица, ибо Бог был в рожденном ею человеке».

Вот без подробностей вся антиохийская христологическая схема, которая потом названа была несторианством и осуждена как ересь. Несторий тут не при чем в смысле личного творчества. Он только скромный ученик и приверженец школы Феодора, общей многим его землякам по епископату. До своего осуждения Несторий ничего в схему не привнес личного. Лишь потом, уже в ссылке, в полемике со своими врагами, он несколько усовершенствовал и утончил общую всей школе аргументацию. Таким образом, пред нами факт готовой ереси, существовавшей раньше своего номинального автора-ересиарха. Несторий ни в коем случае не причина, а только повод к ее вскрытию. Под обвинение попала целая школа, целая великая часть Церкви. С великими прославленными

отцами и поборниками православия, как св. Мелетий, председатель II Вселенского Собора, как упомянутый аскет Диодор, как старец Флавиан и св. Иоанн Златоуст. Всякий понимал, что на этот вопрос каждый из них дал бы ответ в духе и стиле своей школы, может быть, в других выражениях, с избежанием каких-нибудь соблазняющих деталей, но по существу так же. Показательно, что у Иоанна Златоуста нет слова «Богородица». Другими словами, и православная мысль могла носить обличие антиохийского богословия, и антиохийская система могла быть нормой православной христологии. Как и всякое богословие, она не достигала абсолютного совершенства, выявляла бы более одно и упускала другое, но была бы относительно достаточной для выражения спасительной сущности догмата. По слову апостола Павла, подобает быть ересям, т. е. вариантам, партиям в богословии, дабы явились искуснейшие. И вот таковые явились. И на фоне иного варианта, иной партии в богословии выявилась меньшая «искусность», сравнительно большая слабость и удобопревратность целой антиохийской православной школы. То, что ей было противопоставлено как школа и богословие, тоже не было совершенством. На расстоянии веков недостатки александрийской школы нам представляются не менее крупными и скользкими. Но при данном соотношении это оказалось «искуснейшим». Сначала Александрия восторжествовала над Антиохией в порядке антитезы и с уклоном в полярную крайность. И лишь затем, с учетом антиохийского богословия, достигнуто было синтетическое равновесие. Однако конфуз несторианства навсегда подкосил гордый расцвет школы «восточных».

* * *

Корифеем александрийского богословия в данную минуту был александрийский Папа св. Кирилл, писатель плодовитый и метафизик тонкий. Руководящим началом его богословствования была сотериология его великого александрийского предшествен-

ника Афанасия. Эта сотериология победила арианство. Она же должна победить и всякую ересь. «Бог вочеловечился, дабы мы обожились». Эта практическая Афанасиева директива освещала Кириллу все дебри возникшей философско-догматической проблемы христологии. Благодаря этому компас Кирилла был безошибочен, но все другое оснащение его богословского корабля было весьма дефективно. Тем удивительнее, что он как-то выгрел и вел корабль к надежной пристани. Как и Афанасий, этот одаренный александриец V в. не имел полного школьного литературного образования, как он сам признается. Не в моде были тогда у христиан литературные языческие штудии. Даже для великого знатока родной литературы в IX в., для Патриарха Фотия, язык Кирилла был достаточно примрачен, самоделен и неправилен. Невыработанность терминологии, т. е. упомянутая нами выше практика безразличного употребления слов φύσις и ὑπόστασις, открывала для Кирилла право, в параллель антиохийцам, ставить между ними как бы знак равенства, но из этого делать диаметрально противоположный вывод. По Феодору и Несторию, две φύσεις требовали и двух ὑποστάσεις. По Кириллу, рассуждавшему с другого конца, утверждаемая им одна ипостась в Богочеловеке дает ему право говорить и об одной природе. Однако монофизитская «μία φύσις» Кирилла была действительно в некоторой степени таковой, и не только на антиохийский взгляд. Ее отравляла псевдоотеческая аполлинаристская литература, которую Кирилл, конечно, воспринял с безоблачной доверчивостью. Заимствованная из этого подлога μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεαρχωμένη стала палладиумом Кириллова богословия и его тысячелетних еретических порождений. Да и подлинная Аполлинариева полемика против своей местной антиохийской христологии сослужила также в уме Кирилла соблазнительную службу ее готовой аргументацией против того же врага. Аполлинарий великолепно аргументировал против всякой попытки раздвоения лица Христова

в пользу «единой сложной природы, единой ипостаси, единого лица» — *μία φύσις σύνθετος, μία ὑπόστασις, ἐν πρόσωπον*. Так причудливым образом оказывалось, что даже квалифицированная ересь, с вычеркиванием из нее грубого пункта о неполноте человеческой природы во Христе, пошла на службу задачам православия, искавшего оружия против угрозы с противоположной стороны. Завитое в столь густую сеть дефективных предпосылок богословие Кирилла не могло остаться безупречным образцом на будущее. «В своем богословском направлении, — говорит профессор Болотов, — Кирилл не только дошел до той черты, какую указал для выражения православной истины Собор Халкидонский, но и перешел эту черту, сделал один лишний шаг в сторону будущего монофизитства» (IV, 180-я Лекц.).

В чем же именно состоят сильная и слабая стороны Кириловой христологии?

Всю силу своей ортодоксальной ревности и сотериологической мистики Кирилл сосредоточивает на утверждении чистейшего единства Лица и личного самосознания Богочеловека. Он ясно видит, как ипостазирование каждой из двух природ в антиохийской школе ведет к раздвоению человеческого и божеского самосознания во Христе, и оставляет вопрос о тайне единства неразрешенным. Человек как бы не воссоединяется с Богом даже во Христе и потому, так сказать, «физически» не спасается. В противоположность этому юдаизирующему уклону, св. Кирилл ценою риска уцербить полноту одной из природ (в данном случае человеческой) устремляется к существенному, «физическому» (по его терминологии), ипостасному и личному — мы сказали бы — «лично-самосознательному» объединению человечества с Божеством: *ἐνωσις φύσιν ἐνωσις κατ'ὑπόστασιν*. По своему александрийскому закалу мысли, он не обязуется природу брать ипостасно, в конкретной реальности, в личном раздвоении полного божеского и полного человеческого лиц. Он с истинно

эллинистической и платоновской легкостью берет природу человеческую неипостасно, в ее безличной общности, удовлетворяясь этой ее полнотой, полнотой без законченного лица, т. е., в сущности, без законченной живой реальности. Корень личного самосознания в Богочеловеке, принцип индивидуализации, он видит только в природе Божественной. В некотором тонком словесно-образном сродстве с Аполлинариевой системой («λόγος ἑνσυχός») он для данной цели избирает из новозаветных определений Сына Божия имя Логоса и, строго говоря, им одним, т. е. божественным Логосом, и заменяет то, что мы называем личным самосознанием в Богочеловеке. Ипостасное человеческое сознание Иисуса Христа Кириллом укореняется в самосознании, в ипостаси Бога-Слова, в Нем без остатка растворяется и, строго говоря, докетически исчезает. Гарантия единства личности и жизненного, самого интимного, сотериологического единения человечества с Божеством этим дается полная. Но какой ценой? Не ценой ли частичного умаления природы человеческой? При тогдашнем отсутствии науки психологии, при отсутствии такого, например, для нас элементарного термина, как «самосознание», уяснение тайны единения природ в живом Лице Богочеловека представляло для обеих спорящих школ непреодолимые трудности. На фоне этой беспомощности современной философии попытка Кирилла не может не считаться в своем роде глубокой и искусной. Пластический образ, которым он оперирует для пояснения своей христологической теоремы, также превосходит тонкостью аналогии антиохийцев. Те все время возвращались к механическому образу обитания Бога в человеке, как в храме. Кирилл подавляет их истинно таинственным и метким примером единения в человеке души с телом. Тело в человеке есть тоже целая плотская природа. Но корень его человеческого, живого единства в другой природе, в душе — в начале высшем. Душа — это лицо человека. Она преобладает в вопросе лица и отодвигает роль тела на второе

место. Плотская природа в человеке дана полностью, но она, так сказать, неипостасна. Душа, наоборот, ипостасна и свою ипостась дает телу и затем целому человеку. Более блестящей аналогии не выдумаешь. Но и эта аналогия только подтверждает уязвимость Кирилловой теоремы со стороны неполноты, усечения или растворения вершины человеческой природы, ее ипостасного самосознания в самосознании Бога-Слова, т. е. порочность в смысле монофизитства. Ведь неспроста же оно считает своим отцом св. Кирилла! Вот тут и вскрывается слабая сторона его христологической системы. Удовлетворяясь по-александрийски абстрактным представлением о природах, св. Кирилл был нечувствителен почти к количественному умалению одной из них. Об евангельском историческом Иисусе Христе Кирилл опять-таки по-александрийски мыслит чисто богословски, до абстрактности. И труднейший вопрос об объединении немощных человеческих свойств Иисуса Христа с Его же божескими решает, так сказать, алгебраически. Замечательно последовательно, блестяще, но в диссонансе с евангельскими фактами. Бог-Слово, став Иммануилом, сделал человеческую природу с ее телом «своею собственною». Поэтому: Сам Бог родился, возростал, голодал и жаждал, страдал и умер. По этому безусловному *communicatio idiomatum* Св. Дева не что иное как Богородица. Во Христе нет другого субъекта, нет другого личного центра, к которому можно было бы относить какие-либо предикаты и действия, кроме Лица Бога-Слова. Все от Бога-Слова исходит, и божественное и человеческое, немощное во Христе, и к Нему прямо и неизбежно относится. Не два ряда явлений, относящихся к двум ипостасям, как у антиохийцев, и затем уже от двух ипостасных точек сходящихся к одной точке единого лица, но один ряд разнородных, но не разноипостасных явлений, по одной прямой линии идущих к одной точке единой природы-ипостаси-лица. Кирилла, как александрийца, не занимал вопрос об историческом евангельском

Христе. Александрийское абстрактно-богословское воззрение Кирилла на евангельские факты не возбуждало в нем вопроса об отдельных природах во Христе. Ему казалось, что православного богослова должно интересовать только их единство, уже данное во Христе, и что положительно незаконно и бесцельно заниматься их раздельным рассмотрением, ибо их уже нет в данной действительности, а есть только «одна природа воплощенная»; две же были только до момента их соединения, а потому можно о них рассуждать лишь только абстрактно-теоретически (ἐν ψιλᾷς διανοίαις κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν). Однако при встрече с евангельскими материалами тонкое лезвие этой концепции ломалось. Для антиохийских экзегетов бесспорен был факт, что Христос «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости», что Его познание было человечески ограничено и подвержено закону развития вместе с Его телесным возрастом. Для александрийцев и для Кирилла и младенец-Христос был божественно всеведущ, а если и выявлялся, как постепенно познающий, то только «κατ' οἰκονομίαν», т. е. искусственно скрывая свое божественное ведение в меру уподобления человеческому процессу развития. Это уже чисто докетический момент богословия Кирилла, но логически для него неизбежный. Полноличного человека в евангельском Христе как у антиохийцев, у Кирилла не оказывалось. Его «природа», при абстрактном утверждении ее полноты, конкретно оказывалась обезличенной.

* * *

Пред нами две школьно-богословских концепции, пытающихся изъяснить неизъяснимую тайну Лица Богочеловека. Неудивительно, что ограниченная человеческая мысль и слово, как предельная сила летательного аппарата, на какой-то черте изнемогают, сникают и даже терпят катастрофу. В обе стороны за какой-то гранью уже получают провалы ересей, как бы «воздушные дыры», на

языке авиации. Где же выход? Выход в признании относительности всякого богословия, в допустимости в известных пределах различных внешних философско-словесных форм выражения православной мысли, всегда несовершенных и потому не вечных. Суть ведь все-таки не в словах и формах, как они ни важны, а именно в православии самой мысли и чувства богословствующих и спорящих. Если они способны на беспристрастное взаимное понимание своих благих православных намерений, своего православного единомыслия и единочувствия, спор отпадает. Под разными словами спорящие протягивают друг другу руку общения. Уж если, как мы видели, даже грубая ересь — аполлинаризм могла послужить у александрийской школы сосудом православной мысли, то тем более формулы, не опороченные в такой степени. Не раз уже спасалось единство православия при терпимости к разному богословскому языку¹. Так было во второй половине IV в. при расхождении великих умом и сердцем Афанасия и каппадокийцев. Афанасий продолжал говорить, что в Боге «одна ипостась», а каппадокийцы уже говорили: «три ипостаси». Условившись на Соборе 362 г. о своем православном единомыслии, они взаимно дали друг другу свободу слововыражений. Для такого великодушного сговора, конечно, нужна большая высь горизонта

¹ Максимум — это принятие Василием Великим тех, кто не называл даже Духа Святого Богом. Памятником этой чрезмерной тактической уступчивости является неназывание Духа Святого Богом в Никео-Цареградском символе веры, родившемся в компромиссной атмосфере II Вселенского Собора, для нашего времени совершенно антиквированной. Давно наша свободная совесть протестует против этой обидной для нас осечки языка в ту самую минуту, когда мы должны дерзновенно исповедовать нашу веру во Святую Троицу, Единую и Нераздельную. Давно пора всем христианским Церквам согласно вставить в 8-й член Символа одно нужное слово — «Бога»: «И в Духа Святого Господа Бога, Животворящего» и т. д. Я думаю, это не мое только скромное предложение ближайшему Вселенскому Собору.

и тишина духа, которой как раз и не было у сторон в разбираемом нами конфликте. В этом именно был трагизм момента. Как показал ближайший же опыт, спорящие могли между собою согласиться, даже под внешним давлением. Тем более, значит, они могли бы разобраться в разногласиях спокойно, по существу, без церковных расколов. Но этого-то спокойствия и не было. Конфликт, олицетворявшийся в казусе Несторий — Кирилл, попал в фокус перекрестных ветров высокого напряжения, и корабль церковный закружило в вихре.

Не случайно то, что широко известное и ранее антиохийское богословие никому не приходило в голову объявлять еретичеством, пока его представитель не очутился на раскаленных стогнах Константинограда. Столица, как всегда, делала политическую и церковную погоду в империи, или, как тогда выражались, во «вселенной» — *σὶ χοιμένῃ*. Положение обязывает, и главе церковной власти рядом со двором и тронном надо было иметь или слишком много безличия, или бездну мудрости, чтобы не поскользнуться и не упасть при громком эхе «вселенной». Православной репутации иерархов Константинополя нельзя сказать чтобы посчастливилось от самого его появления на сцене истории, как столицы. Вождь арианства Евсевий сразу же захватил Византию вместе со двором под свое влияние. И с тех пор все арианское полстолетие Церковь в лице своих старейших апостольских кафедр — римской и александрийской величественно боролась с константинопольским арианством и тамошними еретичествующими императорами. Апостольская кафедра антиохийская долгое время омрачала себя солидарностью в арианской политике с Константинополем. Даже внешняя чистка зачумленной ересью столицы произведена была железной метлой Феодосия Великого, пришедшего с Запада под никейским знаменем Римского Папы Дамаса. Создалась традиция еретической многогрешности придворных ставленников, архиепископов Константинополя и отчасти с ними связанных антиохийцев,

в то время как осиянная славой Афанасия Александрия и вдовствующий императорским трон, но гордый своим православием папский Рим признавали себя на страже Вселенского православия и на страже подлинного первенства своих апостолических кафедр против этого неблагословенного выскочки — Константинополя и его маленького епископа с крошечной епархией в границах одной столицы, формально зависевшего от маленького же митрополита Ираклийского. Никакого церковного прошлого, никаких заслуг перед Церковью и православием. Только одни раздражающие претензии быть каким-то непросеченным главой Церкви — орудием государственной власти. Вся мелкота недовольных судом своих епископов клириков и монахов стекалась в столицу и апеллировала ко двору через посредство столичного иерарха. А значение иерарха безо всяких чисто церковных оснований автоматически поднялось над всей Церковью как неизбежное последствие огосударствления Церкви. У Константинопольского епископа, кроме города, не было даже своей епархиальной территории. И между тем, пред ним не только стучевался его митрополит Ираклийский, но совершенно утасли и целые диоцезы: Фракия (восточный Иллирик), Вифиния, Понт, Асия попали в орбиту его тяготения и дали ему территорию целого патриархата. Такое невольное автоматическое завоевательство, такой нецерковный «империализм» власти Константинопольского епископа не мог пройти ему безнаказанно со стороны им поглощенных, обиженных и обойденных. При покровительстве Феодосия Великого в 381 г. на Константинопольском Соборе, признанном затем II Вселенским, царствующий град, еще не отмывшийся от арианской грязи, уже провозглашен был в церковном отношении вторым по чести и правам после древнего Рима. Никогда этого не признавал Рим, и для Александрии это был удар ножом в сердце. Даже до наших дней в греческом мире не забыто это домашнее соревнование двух патриарших кафедр. Александрия в ту пору поставила себе

задачей, по крайней мере, проводить своих людей на столичную кафедру и всячески держать ее под своим влиянием, а при случае конфузить ее иерархов и подрывать их «дутый» престиж. Так объясняется борьба против св. Григория Богослова со стороны брата Афанасия Великого, Петра Александрийского, в союзе с Римом выдвигавшего Максима Циника. Еще ярче эпизод озлобленной борьбы Феофила Александрийского против Иоанна Златоуста, в которой обиженный митрополит Ефесский был заодно с Александрией и этой борьбой закрепил с нею союз против Константинополя и на будущее время. Римский папа в эту недобросовестную борьбу, к счастью, не был замешан, но охотно взял на себя более лестную роль судьи над константинопольскими делами в качестве судьи апелляционного — честь, которую Папе Иннокентию и многим его преемникам всегда сам на блюде подносил раздоривший греческий Восток, унижая тем престиж Константинополя и внося свой грешный вклад в выращивание римских претензий на исключительную власть в Церкви. Такая систематическая борьба Александрии и Рима с Константинополем имела своим идеальным оправданием спасение достоинства и независимости Церкви от беспредельно и грозно выросшей над ней государственной власти. Но идеальная цель на деле едва светилась во тьме человеческих страстей соревнования и мести. Из Александрии и Рима на Константинопольскую кафедру постоянно наведены были жерла тяжелых орудий и подозрительные бинокли их наводчиков. Волей-неволей, однако, Константинополь был своей столицей. Тамошняя церковная жизнь была для всех своей столичной жизнью, за участие в которой горячо сражались и за перипетиями которой непрестанно наблюдали и рапортовали церковные посольства апокрисиариев двух пап, Римского и Египетского. При выборах преемников столичным архиепископам приходил в движение огромный запутанный клубок разнородных влияний и интриг. Сам двор из-

немогал от них и прибегал иногда к навязыванию совершенно неожиданного и стороннего кандидата, чтобы сорвать выборную игру местных кандидатур. В таком порядке двор при императоре Аркадии извлек из Антиохии блестящего Златоуста, но зато и не мог защитить его от местных неуголенных партийных аппетитов, которые отомстили ему предательством, несмотря на его святость. Точь-в-точь то же самое случилось и теперь, при сыне Аркадия, Феодосии II, когда двор, во избежание повторяющейся безысходной борьбы за кандидатуры пресвитеров Прокла и Филиппа (последнего, по-видимому, кандидата Александрийской партии), по прежнему примеру обратился к Антиохии и взял оттуда тоже прославленного своим красноречием, как бы второго Златоуста, монашествующего пресвитера из монастыря св. Евпрения, злополучного Нестория.

В этой напряженной обстановке нескромный провинциал, с преувеличенным мнением о своих ораторских дарованиях и своей образованности, был с самого начала обреченным. Гений не мог бы угодить на всех. Тем более Несторий. По прадеду из персидских выходцев, Несторий обладал пылким темпераментом, ревниво бросавшимся на защиту теоретической истины, непогрешимым обладателем которой он себя мнил. Так было еще в аудитории Феодора Мопсуестийского. Благожелательный учитель, напутствуя своего пылкого ученика, вызванного в Константинополь, умолял его быть осторожнее, ибо никогда еще не встречал такого пламенного ревнителя веры. Но самоуверенный Несторий не внял мудрому уроку. Не разбираясь в сложной дипломатической атмосфере столицы, он сразу же поднял яростное гонение на всех еретиков, на самых высокопоставленных, вроде ариан-военных из готов, и самых невинных провинциальных четырнадцатников, или уважаемых за добродетель новатиан. Начались всюду волнения, пожары, убийства. Придирчивое общественное мнение столицы сразу же со злорадством начало топить провинциального

выходца. А тот не замечал своих административных промахов и верил в неотразимость своих проповеднических чар. Внешние ораторские данные были у него недюжинные. Он был невысокого роста, с пышной рыжеватой шевелюрой и бородой, с голубыми глазами и необыкновенно звучным и приятным голосом. Как птица певчая, проповедовать он любил, и коварные монахи и клирики столицы завлекли его к излияниям с церковной кафедры на спорные в их среде темы, в частности и на христологические. Среди константинопольских монахов были и аполлинаристы, и скрытые будущие монофизиты. В их среде дебатировался вопрос о термине и *Θεοτοκος* — Богородица. Несторий быстро откликнулся на вызов своей проповедью. Он не одобрял правильности этого термина, хотя и не отрицал его употребления, под условием отвержения арианских и аполлинарианских примыслений. Адвокат Евсевий, впоследствии епископ Дорилейский, открыто в Церкви возражал Несторию на его христологическую проповедь и затем прибил в публичном месте плакат с изобличением Нестория в ереси. Начался шум, которого кое-кто выжидал, как сигнала к началу сражения.

* * *

Александрийский Папа Кирилл уже был задет Несторием, который благосклонно выслушал каких-то жалобщиков из александрийских клириков, искавших апелляции в Константинополе. Римский Папа Келестин тоже был неумно задет Несторием, который обратился к нему, титулуя своим «собратором» и спрашивая, за что отлучены были пелагианские епископы, прибежавшие в Константинополь, как будто косвенно подвергая какому-то сомнению компетентность суда над ними Римской Церкви. Когда александрийские монахи отрапортовали своему Папе о богословском скандале Нестория, Кирилл почувствовал себя достаточно вооруженным для ожидаемого нападения. Доказать богословскую

некомпетентность и еретичность выученика антиохийской школы, свергнуть его со столичного трона и провести туда дружественного Александрии кандидата, повторить весь цикл борьбы своего дяди Феофила против Златоуста стало для него увлекающей боевой задачей, которой Кирилл отдался со всей страстностью и богословским вдохновением. А страстностью и пристрастностью св. Кирилл одержим был в весьма высокой степени. Историки светские и беспощадные к его церковному значению рисуют его в очень мрачных красках, как самолюбивого деспота и громятеля языческого просвещения руками преданной ему варварской черни. Действительно, Кирилл по положению Александрийского епископа играл роль морального соправителя области вместе с гражданским губернатором Египта Орестом. Орест был другом языческого просвещения и административным миротворцем среди сталкивающихся элементов населения: язычников и иудеев с христианами, греков с коптами. Между тем, монахи и чернь, провозглашавшие своим вождем и владыкой св. Кирилла, учиняли бунты, погромы и убийства, как например, известное убийство ученой философессы Ипатии. И хотя не мог отвечать епископ за эксцессы толпы, но морально он был часто на ее стороне. Орест аттестовал его Константинополю, как беспокойного администратора. Житийное предание довольно подробно рисует нам портрет этого выдающегося из отцов и борцов. Кирилл был маленького роста, но с очень ярким, красочным лицом, на котором выдавались могучие, по всему лбу раскинутые брови; прямой тонкий нос, продолговатые узкие ланиты, широкие властные уста, большая длинная борода и редкие курчавые, светлые, с легкой сединой волосы. Общее впечатление энергии и важности. Предание борьбы со Златоустом, в которой Кирилл принимал деятельное участие, переживалось им так страстно, что он последним из епископов, скрепя сердце, решился, ради нужного ему примирения с Римом, прекратить раскол с Римской Церковью и

внести наконец, около 417 г., имя Иоанна Златоуста в церковные диптихи. Но еще незадолго пред тем на призывы сделать это он возражал Антиохии и Константинополю, что причесть низложенного Златоуста вновь к епископам — это то же, что «поместить Иуду среди апостолов». Теперь эта благоразумная уступчивость по вопросу о Златоусте оказалась для Кирилла в высшей степени драгоценной. Сейчас он мог надеяться привлечь и действительно привлек римского епископа себе в союзники в борьбе с Константинополем.

Получив от своих агентов из Константинополя нужные материалы и копии проповедей Нестория, св. Кирилл начал с ним переписку, сначала упрекая за вмешательство константинопольского иерарха в не подлежащие его ведению дела александрийских клириков. Затем уже прямо обличая в догматическом неправомыслии. На гордые отписки Нестория Кирилл отвечал целыми трактатами, одновременно широко распространявшимися, как публицистика (таков был обычай), развивая в них свое богословие. Александрийский Папа обстоятельно обо всем информировал Римского и приглашал его к суду над Константинопольским. Несторий сам поспешил послать свои соблазнительные проповеди Келестину Римскому, самоуверенно считая их образцом богословия, которое он годами проповедовал в Антиохии при всеобщем одобрении. В Риме, где еще семь лет тому назад переживали последний острый конфликт с константинопольским епископом Атиком из-за посягательств его на Восточный Иллирик (многолетний камень раздора между Церквами Востока и Запада), не имели расположения на наивность Нестория отвечать встречной наивностью. Доверие было отдано освещению Кирилла, а ответ Несторию замедлен. При параллельной экспертизе своего востоковеда Иоанна Кассиана и при деятельной собственной информации Мария Меркатора из самого Константинополя, Папа Келестин решает соборно дискредитировать и смирить не по чину гордого константинопольского

«собрата», в то время как александрийский обращался к нему как «к отцу», которому «по древнему церковному обычаю подобает сообщать о вещах подобного рода». Словом, принимается союз с Александрией на основе римского первенства.

Но борьба со столичным епископом не могла не считаться с императорской семьей, под щитом которой он состоял. Молодого Феодосия II новейшие византинисты не считают уже двойником нашего царя Феодора Иоанновича. Его царствование отмечено столь крупными просветительными, законодательными и строительными деяниями, что предоставление творческой активности самой энергичной партии сената свидетельствует о способностях Феодосия выбирать наилучших соправителей. Но, несомненно, он был человеком неволевым и поддающимся впечатлениям от последнего, кто с ним говорил. Что же касается широкого окружения из правящего сословия, то оно отличалось анекдотической продажностью. Неискушенный в политике Несторий твердо верил в защиту двора и гордо писал Кириллу, что напрасно тот утишает какую-то несуществующую бурю в столице, что тут все идет наилучшим образом и двор вполне им доволен. На самом деле официального благополучия не существовало. Споры и раздоры между клириками, монахами и паствой шли полным ходом. Антиохийский друг Нестория Дорофей Маркианопольский имел дерзость в проповеди не только опровергать, но и анафематствовать термин «Богородица» как аполлинарианский. Противники Нестория упростили бывшего кандидата на кафедру Константинополя Прокла Кизикского произнести проповедь в защиту Богородицы. Началась агитация за отделение от Нестория, Несторий свирепствовал, запрещая в священнослужении многих клириков, в том числе и Филиппа, тоже бывшего кандидата на столичную кафедру. Недовольные доносили в Рим, а там принимали их под защиту. Кириллу со стороны виднее была непрочность протекции двора, на которой утверждался провинциально доверчивый

Несторий. Кирилл приступил к обработке мнения придворных сфер. Свои богословские опровержения Нестория он направил в виде писем императору, его супруге Евдокии и сестре Пульхерии, имевшей титул Августы и влиятельной в делах. Это был акт смелый. О Кирилле при дворе было мнение, как о беспокойном египетском администраторе. Вскоре он получил от Феодосия выговор за письма женской половине его семьи как за вмешательство во внутренние придворные отношения, которые были довольно сложны, и за вмешательство в церковные дела столицы, которые его не касаются. Но Кирилл — боец упорный продолжал «долбить камень» вплоть до подкупов сановников, которыми он под именем так называемых «благословений» (εὐλόγια) — «архиерейских даров» продолжал засыпать столицу в масштабах, прямо поражающих наше воображение. Средство это было старое, оправданное еще его дядей Феофилом в борьбе со Златоустом.

В Риме летом 430 г. Келестин собрал Собор и осудил доктрину Нестория в ее неблагоприятном изложении Кириллом. Но в проведении этого решения принят был необычный и не прямой путь. Мимо всякого осведомления императора и через посредство своего союзника — Александрийского Папы, которому и даны были чрезвычайные делегатские полномочия, с поручением в этом деле представлять архиепископа Рима с молчаливым предоставлением египетскому Папе вести всю борьбу со двором, которая предполагалась. В этой тактике доля дипломатической уклончивости перевешивается смелостью и решительностью акта Папы по его содержанию. Папский Собор взял на себя право заочно, без личной переписки и допроса, осудить епископа столицы и уже *post factum* ультимативно известить его и других восточных собратьев. Чрезмерны и подробности этого суда. Папа: 1) объявляет Несторию, что он аннулирует все его епископские запрещения, наложенные на непокорных константинопольских клириков;

2) предлагает Несторию в десятидневный срок по получении сего публично или письменно отречься от своих богословских мнений под угрозой отлучения его от Римской Церкви; 3) исполнение этого ультиматума поручается александрийскому врагу Нестория; 4) через головы властей императорской и Несториевой константинопольским клирикам Папа объявляет о своем разрешении прещений, наложенных на них Несторием. Даже католический историк Батиффоль признает этот акт неслыханным до сих пор в цепи властных жестов римской кафедры по отношению к Востоку. Папа становится, однако, за ширму своего уполномоченного и пересылает все эти акты, датированные 11 августа 430 г., в Александрию. Кирилл прекрасно понимал смелость такого натиска и пред исполнением его подкрепил себя еще и местным александрийским Собором. Собор подписался под суждениями Рима и присоединил к ним длинное обличительное письмо (Τοῦ Ζωτῆρος) к Несторию, дополненное принадлежавшими перу того же Кирилла двенадцатью главками-тезисами, кончавшимися анафематизмами. Это знаменитые и, можно сказать, злополучные в истории христологических мук церковных «кирилловы главы», или просто «анафематизмы». В них Кирилл излил свою душу, заострил свои богословские формулы до предела. «Ενωσις φύσικη ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν», «Бог пострадал плотию» и т. д. — все эти формулы были предъявлены Несторию ультимативно, требовали от него во имя православия больше того, что оно само требует. Послы Кирилла прибыли в Константинополь 7 декабря, но еще 19 ноября в Александрию и во все части «вселенной» — империи полетели курьеры с императорским указом о созыве Вселенского — имперского Собора в Ефесе на ближайшую Пятидесятницу 7 июня 431 г. Натиск Рима и Александрии этим был сорван. Молчаливо все покорились как бы первой победе Нестория, апеллировавшего к бесспорной и властной инстанции Собора и непреодолимой также инстанции воли императора. Несторий

не без морального торжества заявлял, что у него нет «золотых стрел», которыми его хочет ранить противник. Прозрачный намек на «евлогии», рассыпаемые Кириллом.

Еще незадолго пред тем Кирилл писал своим доверенным лицам в столицу, протестуя против грозившего ему вмешательства Нестория в дело обиженных александрийских клириков: «Пусть не воображает этот жалкий человек, что я позволю ему судить меня, кого бы он ни выдвинул против меня обвинителями. Роли переменятся, я отброшу его компетенцию и я его заставляю защищаться передо мной». Это бесспорная копия плана Феофила в деле Златоуста. Что же теперь предпринять против срыва наступления предстоящим Вселенским Собором? Нужно как-то сорвать этот срыв. Нужно использовать Собор так, чтобы все-таки посадить Нестория на скамью подсудимых и заставить его только защищаться. Это было возможно при настойчивости и дипломатическом искусстве, которым Несторий не владел и в малой степени. Положение было нелегкое, потому что вызов на Собор, адресованный Кириллу, был строгим и немилостивым письмом Феодосия II, требовавшим его прибытия на Собор с угрозой в случае неповиновения. Немилостям светской власти оставалось противопоставить чисто церковные авторитеты. Соборный суд Рима и Александрии уже могли весить много, если не прямо намечать решающее большинство Собора. Римские решения и письма Кирилла своевременно были посланы всем главным епископам Малой Азии, Востока и Палестины. Расчет не обманул Кирилла. Нелюбовь к новоявленной власти Константинопольского епископа легко спланировала против него весь Асийский, т. е. как раз Ефесский, диоцез. Вместе с Феофилом Ефес недавно низвергал Златоуста. Тем охотнее он готов был подтолкнуть нового падающего псевдо-Златоуста. Другие личные мотивы, неблагоприятные Несторию, намечались на Востоке в ряде местных церковных сепаратизмов. От единственно дружест-

венной Несторию Антиохии с ее архиепископом Иоанном во главе тянули прочь кипрские епископы. Иерусалимский округ, в свою очередь, стремился быть самостоятельным патриархатом. И те, и другие использовали этот благоприятный момент и через Ефесский Собор и Кирилла, в борьбе с Несторием, завоевали себе автокефалии. Так, заранее приблизительный подсчет голосов мог сулить Кириллу и Риму формально узаконенную соборную победу. Мемнон Ефесский со своим исключительно многоглавым диоцезом давал до 35 епископов, а в союзе с другими малоазийскими — до 100. Ювеналий Иерусалимский приводил до 15. А у Константинополя не было никакой диоцезальной области. С Несторием, по некоторым известиям, было только 16 епископов. Диоцез «Востока», т. е. Антиохии, давал около 50. Сколько взять от Александрии? Императорская сакра (указ) ограничивалась призывом только митрополитов и при них 2—3 епископов. В Египте могло быть по территории много митрополитов, но их там совсем не было: все тянулись к одному Папе Александрийскому. Не ехать же Кириллу, как заурядному митрополиту, скромно сам-пять? Почему у Ефеса 35 епископов, а у Александрии будет 5? При митрополитанском составе Собора логично было бы голоса считать по митрополитам. Но, так как митрополитанская система была не повсеместна, то Кирилл верно рассчитал, что придется все равно слагать голоса по единицам, и взял с собой 30 епископов. Большинство обрисовывалось очевидное. Несторий был по-прежнему легкомысленно беспечен, верил в свою правоту, верность своих антиохийских единомышленников, в защиту двора и, кажется, ждал от Собора себе триумфа.

Дело в том, что анафематизмы св. Кирилла подняли целую богословскую бурю на Востоке. Там не хотели сначала верить, что автор их — Кирилл. Видели в них откровенного аполлинариста. В Антиохии осудил их целый Собор и поручил написать опровержения своим наиболее сильным богословам: блаженному

Феодориту Киррскому и Андрею Самосатскому. Против их тонких возражений св. Кириллу вскоре пришлось обстоятельно и многократно защищаться. Кирилл настойчиво разъяснял, что его терминология не означает единоприродной ереси, т. е. монофизитства, уже подсознательно существовавшего тогда в монашестве, что на его языке «физический» значит «истинный», «подлинный», «ένωσος φυσική, τούτέστιν ἀληθής», «κατὰ φύσιν, τούτέστιν οὐ σχετιχῶς ἀλλὰ κατ'ἀλήθειαν», «καθ'ύποστασιν = κατ'ἀλήθειαν». В. В. Болотов с его лингвистической дальнзоркостью указал, что в коптском языке как раз в таком смысле зачастую встречается греческое «фиси». Мы сказали бы, что александрийский говор употребляя «φῖσιχως» — «физически» или «φύσει» — «по природе», хотел обозначить то же, что мы разговорно выражаем словечками «ну, конечно, подлинно» или по-французски *naturellement, certainement, forcement*. Но хотя диалектология, может быть, и освобождает св. Кирилла от части недоразумений, возбужденных им в антиохийских головах, но сути дела это не меняет. На плечах Кирилла продолжает тяготеть, как некий Alpendruck, та ответственность, что на его богословии встала и до сих пор стоит самая большая и значительная из древних ересей — монофизитская. Его анафематизмы положены были его учеником Диоскором в 449 г. в основу монофизитского Ефесского Вселенского Собора. Такая скользкость формул есть неопровержимое доказательство их объективной практической непригодности при всех субъективных православных намерениях автора.

При столь тяжелом споре двух богословских направлений, по существу, смысл и оправдание выдвинутого императорской властью для утишения волнений Вселенского Собора был бы только в том, чтобы свести противников лицом к лицу в живом и плодотворном обмене мнениями и убеждениями, в обстановке ответственной и благолепной. Но как раз этого Ефесский Собор 431 г. и не сделал. Он даже не приступил к обсуждению вопроса, а лишь торопился его ликвидировать внешним пре-

сечением, забыв недавние долгие изживания арианских споров. В этом противоорганическом приглушении болезни, отмстившей себя тотчас же неизбежными рецидивами, повинны и светские, и церковные силы. Лично — и Феодосий II, и св. Кирилл.

Императорский указ о Соборе странным образом не указал ни предмета Собора, ни его организационного возглавления. т. е. председателя, предоставив все игре страстей и опасностям внешней майоризации, чем и воспользовался лидер большинства Кирилл. Представлять особу императора назначен был на Соборе comes domesticorum (комендант лейб-гвардейцев) Кандидиан. Но ему поручено было только открыть Собор и, не вмешиваясь в его прения, следить за внешним порядком. Какова программа, что обсуждается, кто судьи и кто обвиняемые — никому не было известно. На этой *tabula rasa*, созданной беззаботностью самого Нестория, Кирилл начертал, что хотел. Суд римского и александрийского Соборов и исключительное полномочие Рима Кириллу, положенные фактом Вселенского Собора как будто под сукно, теперь, при отсутствии ясных формальных препятствий, могли быть снова поставлены в порядок дня. Так Кирилл и сделал. Если он делегат Рима и судья Нестория, то он и председатель Вселенского Собора, и дело Собора — только торжественнее провозгласить уже готовый суд двух пап.

Съезд по условиям путей сообщения не мог быть аккуратным. О римских легатах не было ни слуху ни духу. Антиохийцы предупредили, что вынуждены опоздать, что просят их подождать, но что в крайнем случае пусть Собор начинает свои работы. От официального срока прошло уже две недели. Сговор Кирилла с Мемноном состоялся. Поднялся вопрос о немедленном открытии Собора. Несторий без дружественного диоцеза Востока, разумеется, не желал этого. Кандидиан на формальном основании также не давал разрешения. Но Кирилл этим пренебрег и 22 июня Собор открыл.

В обстоятельствах этого самочинного решения многое остается нам неясным. Опоздание восточных по дальности расстояния с предварительным съездом их в Антиохии арифметически само собой ясно. Попытка истолковать его как дипломатическое и в интересах несторианской стороны не удалась никому из историков. Протест самого Нестория лишает смысла все такие попытки. Наоборот, торопливость Кирилла довольно легко объясняется, как маневр, для него выгодный. Большинство образовалось; с ним можно было превратить Собор в акт подтверждения суда Рима путем быстрой голосовки. С приездом антиохийцев грозила развернуться дискуссия по существу: большинство могло измениться, и все ставилось под знак неизвестности. Выгоднее, казалось, поставить всех опоздавших в столицу пред свершившимся фактом. В Ефесе, по крайней мере, создалась для резонанса самая благоприятная атмосфера. Это был город Иоанна Богослова и Пресвятой Девы, жившей здесь с ним в старости. Здесь даже была древнейшая известная истории церковь, посвященная Деве Марии. Народу ефесскому легко было внушить, что дело идет о суде над еретиком — хулителем Пресвятой Богородицы. Несторий давал в толпу все новые поводы. По-видимому, точно его охарактеризовал Аммиан Марцеллин фразой Саллюстия: *elocuentiae satis, sapientiae parum*. Вызываемый собеседниками из епископов на разговоры о самых щекотливых сторонах проблемы, Несторий старался представить в карикатурном свете теорию «общения свойств» и отрицал уместность таких выражений, как «трехмесячный Бог», «Бог питался млеком» и т. п. Слухи об этом бросались в народ, и толпа была возбуждена. Между свитой Нестория и людьми Кирилла и Мемнона был полный разрыв и настороженность воюющих лагерей. Богослужебного общения не было, и Мемнон не пускал несторианцев ни в одну церковь.

В этой-то обстановке Кирилл 21 июня объявил, что он, в силу папских полномочий, берет на себя инициативу и на завтра со-

зывает епископов на открытие Собора. Более 150 голосовали за предложение Кирилла. 68 подали письменный протест. Протестовал и Кандидиан. Но по долгу службы он явился на собрание 22 числа, устроенное Мемноном символически в церкви Св. Марии. Тут Кандидиан имел неосторожность в споре с епископами прочесть императорскую сакру о своих полномочиях на Собор чисто внешнего характера. Поблагодарив за это комита, члены Собора попросили его затем удалиться и предоставить им внутреннюю свободу, считая, что светский обряд открытия Собора с прочтением императорской сакры формально состоялся. Затем отцы, примкнувшие к Кириллу, приступили к действиям по методу «быстрота и натиск». Решено судить и осудить Нестория *in confutatum* — заочно. Процессуальный порядок требовал произвести три приглашения. Форма была исполнена, и началось чтение материалов Соборов Римского и Александрийского по вопросу о Нестории, переписки Нестория с Кириллом, а равно и свидетельств о последних изречениях Нестория в Ефесе. При этом в числе справочных данных читались и цитаты из аполлинаристских подложных материалов и были одобрены наряду с отеческими, как подкрепление Кириллова богословия. В результате 159 епископов, присутствовавших на собрании, проголосовали и подписали (а к ним впоследствии присоединились и еще некоторые, в общем до 198) нижеследующую резолюцию: «Господь наш Иисус Христос, которого Несторий похулил, через настоящий Святейший Собор постановляет, что Несторий чужд епископского достоинства и всего священного сословия». Был уже глубокий темный вечер, когда кончилось заседание. Дружественный Мемнону и Кириллу народ ждал у церкви Богородицы исхода борьбы с ее врагом. По данному сигналу зажглись триумфальные факелы. При свете их и иллюминации города народ с кликами радости проводил участников Собора по домам, предохранив их этим от возможных полицейских стеснений недовольного Кандидиана,

ибо по городу с утра были развешаны афиши с его протестом против происходившего в церкви Св. Марии собрания. Собор Кирилла за одно это заседание и в один этот день исчерпал всю свою главную программу, достиг того, к чему стремился. Запоздавшим предоставлялось присоединиться к приговору большинства, а императору — его утвердить при виде, как три четверти Церквей — Рим, Александрия, Малая Азия — уже осудили Нестория. Кандидиан, конечно, опротестовал это беззаконие и послал соответствующий рапорт двору. Несторий с примыкавшими к нему епископами тоже подал протест, прося у императора законного Собора. Кирилл также написал ряд кратких извещений в Константинополь: императору, клиру и народу.

Спустя четыре дня, 26 июня, прибыл караван Иоанна Антиохийского с его 35 епископами. Пока они слезали с коней и колесниц, им сообщили о произведенном Кириллом осуждении Нестория. Не было границ их изумлению и возмущению. Антиохийцы восприняли это не только как бессудие и беззаконие, но и как злой умысел Кирилла, боявшегося их участия, чтобы не были вскрыты заблуждения его «еретических глав», как они называли 12 анафематизмов. Протестующая позиция Кандидиана окрылила антиохийцев, но и вскружила им голову. Сразу же, по выслушании доклада Кандидиана, эта группа епископов в 43 человека тут же, без всяких процессуальных церемоний, в отместку за Нестория, объявила низложенными Кирилла и Мемнона и всех сообщавшихся с ними. Выгодная моральная и юридическая позиция корректных членов Собора, обиженных беззаконием Кирилла, этим безумным порывом страсти была потеряна. Собор группы Иоанна тоже выпал из рамок законности. Но именуя себя «святым Собором восточного диоцеза», он также отрапортовал о своих действиях императорской фамилии, константинопольской Церкви и народу. Кандидиан растерянно посылал в столицу рапорты за рапортами. Оттуда сначала от 29 июня, по первому донесению

Кандидиана, пришло распоряжение считать недействительным преждевременное заседание Кириллова Собора до приезда антиохийцев. Но события перегоняли императорские директивы. Прибыли, наконец, больше всех опоздавшие римские легаты. Это было великим подспорьем для Кирилла. На заседаниях с Кириллом 10 и 11 июля они полностью присоединились к его действиям. Но удержали Кирилла от крайней меры — низложения антиохийцев. Собор Кирилла объявил их лишь отлученными от общения. Теперь от Кирилла и легатов послано было донесение к Папе, но с немалыми отступлениями от точной картины фактов.

Эта лавина хаотически развертывавшихся событий, при множестве закулисных и борющихся влияний, привела Феодосия II в большое замешательство. Он не раз, как доказывает Болотов, уже совещался с главой константинопольского монашества, затворником Далматием. Около середины июля Кириллу удалось хитростью прорвать расставленные Кандидианом вокруг Ефеса кордоны. Один из александрийских монахов переоделся нищим и в пустой камышовой палке пронес подробное письмо Кирилла к Далматию. Когда авва Далматий в торжественной процессии чтившей его толпы монахов и народа вышел из затвора сам и пришел во дворец сказать слово в защиту Собора Кирилла, у Феодосия, все время колебавшегося, произошел некоторый перелом. Он перестал держаться официальной связи с Несторием и неблаговоления к Кириллу; решил пожертвовать Кандидианом, связавшим свою судьбу с партией антиохийцев, и послал в Ефес на его место нового уполномоченного — министра финансов Иоанна. Комит Иоанн прибыл в Ефес в первых числах августа, когда все семь заседаний Собора Кирилла уже прошли. Через Иоанна двор попробовал распутать Ефесскую путаницу на началах светского беспристрастия и уравниения партий Кирилла и Иоанна и в их достоинстве, и в их ошибках. Комит Иоанн должен был взглянуть на противоречивые и отдельные деяния двух соборных групп как

бы на единый Собор с разными резолюциями в разных заседаниях. Точка зрения хитроумно-дипломатическая. Императорское письмо адресовано было смешанному списку епископов той и другой группы, начиная с Келестина Римского, но без упоминания имен Кирилла, Мемнона и Нестория. О последних в письме упоминается как об осужденных мнимо-единым Собором, и это осуждение мнимо-единого Собора императором утверждается. И засим епископам предлагается кончить споры и мирно возвратиться восвояси. Чтобы объявить епископам это властное царское распоряжение, Иоанн приказал им всем собраться, наконец, под одной кровлей и в одной зале. Не так-то это было легко. Взаимное озлобление, к удивлению комита, было так велико, что враждебные группы епископов он вынужден был разделить шеренгами вооруженных солдат, *ne fieret rugnae conflictus*, как гласит его рапорт императору, — т. е. чтобы не разодрались. Кирилловцы кричали, что они видеть не могут фигуры Нестория. Антиохийцы — наоборот. Пришлось спорных главарей удалить, остальным прочитать указ и в тот же день Нестория, Кирилла и Мемнона взять под домашний арест. Комит Иоанн попробовал привести к миру обезглавленные стороны новыми переговорами, но, увидав безнадежность этого дела, рапортовал императору, что указ об уравнивании деяний двух сторон нисколько не примиряет партии и, при таких условиях, и роспуск Собора не обещает мира. Собор Кирилла решил не сдавать своего достоинства и представил императору почтительное и настойчивое разъяснение о своем Вселенском значении: с одной стороны, весь Запад, вся Африка, весь Иллирик, а с другой — кучка отщепенцев от «Вселенского Собора»!

Настал момент, когда надо было пускать в ход самые сильные средства, чтобы сломить сопротивление правящих сфер. Несторий в его новооткрытой апологии с убедительными подробностями сообщает, что Кирилл выдал через Иоанна, как министра финансов, письменное обязательство самому императору о внесе-

нии в казну двух тысяч фунтов золотом (это более 2 миллионов франков) из средств александрийской Церкви, и как ему трудно было впоследствии до конца расплатиться по этому векселю. Но было нужно еще привлечь к себе множество царедворцев, которые усиленно «богословствовали» и тянули в разные стороны.

Последовал вызов к императору в Халкидон по восьми депутатов от каждой половины Собора. Начинало походить на то, что власть хочет все-таки добиться какого-то сговора по существу богословского спора. Арестованные главы остались в Ефесе, а Иоанн Антиохийский и блаженный Феодорит поехали от одной группы и папские легаты от другой в числе прочих. Феодорит писал из Халкидона, что нельзя ничего поделаться со средой, забросанной золотом. Горький и преувеличенный вывод безуспешного борца за свое антиохийское богословие. Но факт все-таки тот, что в это время племянник Кирилла Павел по чину статс-секретаря (*iconics consistorianorum*) распределял подарки.

Несторий перед поездкой депутатов сделал один из тех жестов, которые своим идеализмом искупают его теоретическую заносчивость и легкомыслие. Он заявил, что ради мира церковного он убирает прочь из игры свою грешную персону и просит дать ему возможность мирно возвратиться в свой родной монастырь св. Евпрепия. Несторий попал в точку. Двор не хотел никаких осложнений из-за его случайной личности, и Феодосий II, не теряя ни минуты, позолотил пилюлю, написав ему милостивый рескрипт, и с почетным эскортом отправил его в Антиохию. Но и это великодушие Нестория не облегчило сговора. Понюяв наклон весов в свою сторону, папские легаты не считали нужным ни в чем уступать. Император решил не вступать в борьбу с Римской Церковью и в знак этой дружбы поставил немедленно преемника Несторию, угодного легатам, безличного казначея великой Церкви, пресвитера Максимиана, долго бывшего в Риме апокрисиарием. Но император не сдавал сразу всех позиций.

В Ефес был послан указ о роспуске Собора с упреком богословским партиям за несговорчивость и с засвидетельствованием воли правительства к миру церковному. Кирилл и Мемнон пока оставались под арестом. Однако Кирилл был не из тех, кто выносит такое обидное положение. Он просто нелегально убежал в Александрию. Работа при дворе в его пользу продолжалась, и для покрытия конфуза власти послано было в Ефес тотчас второе письмо императора, которым Кирилл и Мемнон оставались на своих кафедрах. И о восточных для равновесия говорилось, что император ни в чем их не обвиняет, пока другая партия отказывается с ними сговориться. «Бог видит, — беспомощно прибавляет император, — не я ответственен за раздор церковный. Кто в нем виноват, не знаю». Таким образом, Собор был окончательно распущен и формально не состоялся.

Восточные отправились обратно в Антиохию. Дорогой в Анкире и в Кесарии их огорчили епископы Кирилловой стороны своими отлучениями как еретиков. Тогда, озлобленные, в свою очередь они остановились в Тарсе и повторили свое низложение Кирилла, Мемнона и еще семи их ефесских соратников. В Антиохии Собор двухсот восточных вновь подтвердил эти низложения. Между тем, взаимно отлученные иерархи повсюду продолжали епископствовать при толерантном признании их православной властью. И когда потом, при состоявшемся богословском Соборе, стороны входили друг с другом в общение, никогда эти низложения и отлучения формально не отменялись и, таким образом, молчаливо признавались не имевшими объективного значения. Так повторялось в истории Церкви несчетное число раз.

* * *

С крушением такого предприятия, как Вселенский Собор, ни власть, ни Церковь примириться не могли. Кто же, наконец, прав догматически и канонически? Это решилось, только уже за преде-

лами Собора, благодаря усиленному давлению императора, лишь через два года, в 433 г. И решилось тоже еще не окончательно.

Новый заместитель Константинопольской кафедры, кандидат римской и кирилловой стороны, подсказывал императору Феодосию II программу подведения всех непокорных к вселенскому большинству: низложение Нестория и анафема его нечестию, как было постановлено в Ефесе. И император на это решился. Но были нужны какие-то уступки и со стороны Кирилла. Даже египетские епископы, вольные и невольные соучастники насильственной тактики Кирилла в Ефесе, шепотом осуждали его. Независимый и смелый инок Исидор Пелусиот один прямил Кириллу в письме: «Приязнь затуманивает зрение, а ненависть уже начисто ослепляет... Многие, кто был в Ефесе, рисуют тебя пылким на отмщение своих обид, а не на искание славы Христовой в правомыслии. Это племянник Феофилов, по их словам: он его копирует. Гнев дядюшки разразился на святого Иоанна, друга Божия. И этот, хотя казусы совсем разные, тоже ищет тщеславного успеха». Максимиан Константинопольский также полагал, что осуждение Несториевой доктрины — требование безусловное, а Кирилловыми анафематизмами можно бы и пожертвовать ради церковного мира. Да и при дворе многие говорили то же. По такой программе уступок с двух сторон и решено было нажать на епископат. Трибун и нотариус Аристолай отправлен был с этой миссией сначала в Антиохию, затем в Александрию. От Иоанна и Кирилла император требовал на этот раз сговора ультимативно, под угрозой смещения обоих с кафедр и ссылки в Никомидию под присмотр двора. Начались мучительные и сложные переговоры антиохийцев с Кириллом. Трагично было самочувствие каждой стороны. Аполлинаристское «μία φύσις — единая природа» было для Кирилла святоотеческим преданием, но он понимал, что можно православно сказать и «две природы», и шел на это унижительное для его гордости противоречие. Антиохийцы видели в Нестории свое православие,

как выразился блаженный Феодорит: «анафематствовать огульно (indeterminate) учение святейшего Нестория — это то же, что анафематствовать само православие». Они могли признать и личные ошибки Нестория в его рассуждениях, но на низложение его смотрели, как на акт злостной мести и несправедливое homicidium, человекоубийство, т. е. каноническое беззаконие и товарищеское предательство. Но стояние на месте было исключено. Императорская власть, своим либерализмом дезорганизовавшая Ефесский Собор, хотя и с запозданием, теперь энергично взялась осуществить свою посредническую, миротворческую миссию. Нажим был в данном случае во благовремении. С мертвой точки спорящие сдвинулись. В ряде писем и заявлений св. Кирилл объяснил свои анафематизмы столь православно, что блаженный Феодорит, Андрей Самосатский, Акакий Веррийский и другие авторитеты антиохийской школы с восторгом убедились в возможности примирения. Их посредник Павел Эмесский был в хорошем смысле дипломатом. Но и Кирилл показал в себе большого человека. Левой рукой он рассыпал взятки при дворе, а правой подписывал акт величайшей богословской широты и смелости.

Сохранилось письмо Кириллова архидиакона Епифания к Максимиану Константинопольскому с приложением списка даров и издержек александрийской Церкви, которая была положительно ими истощена до ропота и жалоб клириков на такую изнурительную войну. Епифаний умоляет Максимиана немножко помочь им из его константинопольской казны, чтобы утолить безмерные аппетиты жадных сановников. Он в пример приводит комита Аммония, который, кроме уже посланного ему, ждал еще, ни много ни мало, полторы тысячи фунтов — сумма миллионная! Получили «приличные подарки» и Аристолай, и Схоластик, и Флорентий, и Артава, и многие другие, вплоть до камердинеров. Особенно нужно было ублажать друга восточных препозита Хрисорита, «чтобы не мешал», и фрейлин Пульхерии, не поклонницы

Кирилла, Маркеллу и Дрозерию. Кроме денег, это были целые транспорты предметов комфорта и роскоши — ковры, коврики, занавески, скатерти, покрывала, подушки, кресла, скамейки и столики слоновой кости, вплоть до живых страусов... Кирилл спасал неотменность всего, сделанного в Ефесе.

Как в деле Златоуста, после пламенного сопротивления, когда стало необходимо, Кирилл мужественно внес его имя в диптихи, так и теперь. Приняв согласие от восточных анафематствовать Нестория, он подписал текст согласительного вероисповедания, составленный антиохийцами, и — какая ирония судьбы! — того самого исповедания, которое они привозили в Ефес и которое, если бы там произошел не суд, а сговор, они могли бы подписать вместе как «орос — определение» Собора и которое, конечно, подписал бы, как привычное для антиохийца, и Несторий. Но... ведь тогда Несторий не был бы и свергнут. Хотя, конечно, и после этого символа богословствовать по-своему он не перестал бы, как не перестал после этого повторять все-таки свое излюбленное «μία φύσις — одна природа» и св. Кирилл, считая его наиболее совершенным. Такова судьба всех компромиссных актов. Это исповедание, по широко распространенному в науке мнению, написано блаженным Феодоритом, но, как прекрасно показано Болотовым, скорее всего может быть приписано Павлу Эмесскому. Вот оно:

«Исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек с душою разумною и телом, рожденный от Отца прежде век по Божеству и в последок дней нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы по человечеству; Единосущный Отцу по Божеству и Он же Самый Единосущный нам по человечеству, ибо произошло единение двух природ (δύο γάρ φύσεων ἑνωσις γέγονε). Посему исповедуем его Единым Христом, Единым Сыном, Единым Господом. По мысли сего неслитного единения исповедуем

св. Деву Богородицею, ради воплощения и вочеловечения Бога-Слова и от зачатия в ней соединившего с Собою воспринятый от нее храм. Евангельские же и апостольские о Господе речения мы считаем одни общими, как (относящимися) к одному лицу, другие же различительными, как (относящимися) к двум природам. И одни богоприличными по Божеству Христа, другие же уничиженными по Его человечеству». Текст, и по букве и по духу послуживший материалом последующему Халкидонскому постановлению и частично вошедший в него.

Подписав этот символ и получив от антиохийцев письменное отречение от Нестория в 433 г., Кирилл излился в торжественном письме по поводу достигнутого церковного мира, начинавшемся восторженными словами пророка: «Εὐφραίνεσθαι οἱ οὐρανοί! — Да возвеселятся небеса, да радуется земля!..» Кирилл, разумно уступая, победил. Его сомнительный и незаконный Собор в Ефесе стал через этот акт законным и завершенным. Тут состоялось заключительное и двустороннее заседание сорванного в свое время Собора. Тут только неудачный и закрытый Ефесский Собор 431 г. получил свой вероучительный «орос». Этот акт у западных историков носит название «Унии», с привкусом римско-папского взгляда на присоединение к Римской Церкви раскольников-антиохийцев. Для нас содержание Ефесского Вселенского Собора не предопределяется римским Собором Келестина 430 г. и к нему не сводится. Для нас, восточных, антиохийцы не раскольники с Римом, а только спорившая часть Вселенской Церкви на арене прерванного и только теперь законченного Вселенского Собора. С этого момента рецепция Ефесского Собора как Вселенского, а не частичного и партийного, становится понятной и естественной, в муках жертвенного взаимного смирения достигнутой. Так неблаголепие и человеческие страсти, не устранимые из среды самых священных переживаний Церкви, как грубые каменистые пороги на пути чистых вод благодатной верховной жизни, чернея

своими жуткими и косными очертаниями, не останавливают их течения. И обтекаемые этими водами, и не могущие пленить и задержать их богоопределенного устремления, свидетельствуют только нам, как мы «опасно ходим» в делах Церкви, где среди невидимого обоженного Тела Христова присутствует, действует и проявляется полностью и вся наша человеческая грешная природа. Осознание этой истины, оживляемое историческими уроками, побуждает нас с благодарностью вспоминать о заслугах антиохийской богословской школы, спасшей для Церкви совершенную цельность человеческой природы во Христе, т. е. и религиозный смысл человека и человечества, от опасности докетизма и ханжеского спиритуализирующего монофизитства.

* * *

В чем же «икона», в чем специфическая ценность III Вселенского Собора и в чем специфическая неправота его жертвы: печальной памяти Нестория?

В дни моей богословской юности один светский философ сказал мне: «Удивительная вещь! Церковь всегда была права, и все еретики были неправы!» Применимо ли это к данному случаю? Безусловно, как и ко всем прочим, хотя — повторяю — из всех Вселенских Соборов нет более соблазнительного, чем III, и из всех еретиков нет более симпатичного и здравого, чем Несторий. Его собственная апология, до нас не дошедшая, носила название *Τραῦδία*, т. е. трагедия. Под таким же названием писал в защиту его и ссыльный друг его, сначала комит, а потом епископ, Ириней. Трагична судьба Нестория и конец жизни в ссылке. Трагична и его недавно открытая и в 1910 г. изданная в сирском оригинале и во французском переводе книга под заглавием: «Трактат Ираклида Дамасского». На основании ее английский ученый Беттон-Бэкер, затем германский Лоофс и многие другие, преимущественно протестанты, возобновили давнюю, еще

XVII в. тезу, что Несторий пал жертвой чистого недоразумения и был осужден неправильно. Народилась и новая консервативно-апологетическая литература в обвинение Нестория и сугубое оправдание Кирилла. Словом, вопрос снова приведен в движение и, как нам кажется, оживает не только с документально-археологической точки зрения, но и как вопрос, возрождающийся по существу в религиозном сознании современной нам Церкви. Самое бесплодное и мертвенное отношение к нему — это внешнее суждение свысока о будто бы пустячном словопрении древних греков. Еще Цицерону казалось, что «*jam diu torquet controversia verbi homines graeculos, contentionis cupidiores, quam veritatis*» — «издавна споры о словах мучают греков, жадных больше до состязаний, чем до истины». Слова эти вспомнились и Лютеру при рассмотрении судьбы Нестория. Но думать так, значит быть совершенно чуждыми и неблагодарными греческому гению, а также глубочайшим достижениям церковной мудрости. Под словами и миллиметрическими их различиями лежала живая мука души, терзаемой исканием истины не только умом, но и всем сердцем и всею крепостью. И вопросы эти в существе — все те же великие, вечные, насущные, человеческие вопросы. И кто скажет, что напрасно лились чернила и кровь из-за таких оттеночных расхождений, того я с пристрастием спрошу: а что, наша идейная интеллектуальная и общественная жизнь чужда этой оттеночной, греческой диалектики, этой *Haarspalterei*, как говорят немцы? Скажите, разве каждый из нас не во власти самых тончайших, самых оттеночных, до почти патологической нервной чуткости, притяжений и оттолкновений решительно во всех измерениях своей интеллектуальной и особенно общественной и политической жизни? Боже мой, какие мы без микроскопа зрим друг в друге мельчайшие уклоны своеобразной левизны и правизны по каждому решительно вопросу! Какие мы все друг для друга немилые «еретики», беспощадно отрицающие друг

друга и неспособные к соборному единству! Нет, не нам, анафематствующим друг друга за миллиметрические идейные уклоны, заносчиво смотреть на подвижников и мучеников Вселенских соборных споров. Их достижения и их грандиозные соглашения и объединения должны быть для нас предметом уважения, как недостигаемые добродетели соборности.

Итак, «икона» III Вселенского Собора, его идеальное достижение, запечатленное в оросе 433 г., — это та же формула идеального равновесия природ в Богочеловеке, какой вскоре дал высшее выражение IV Вселенский Халкидонский Собор. III Собор был только этапом, черновым его наброском. Но прежде, чем дойти до Халкидонского равновесия, нужно было диалектически пройти сквозь специфический уклон Кириллова богословия и им защититься от угрозы полярного заблуждения, символически представлявшегося Несторием. Самой драгоценной, иконной чертой этого достижения является освящение имени и осознанного культа Богородицы как воплощенной вершины догмата об обожении человека. Под этим знаком Собора Пресвятой Богородицы Ефесский Собор и прошел в сознании масс церковных. Памятником этого, например, является древняя римская Санта Мария Маджоре, перестройка которой Ксисом III, как гласит посвятельная надпись, произведена для увековечения триумфа Богородичного догмата в Ефесе. Иконно и оправдание антиохийского богословия, завершенное вскоре в Халкидоне. И за промежуточный период в 20 лет все дефективное в Кирилловом богословии подверглось вновь огненному искушению опытной проверки, выявило в нем и извергло всю изгарь и все шлаки монофизитства.

Как только александрийцы с антиохийцами подписали соглашение 433 г., так и начались новые драмы на той и на другой стороне. Там и здесь нашлись крайние и непримиримые, вплоть до расколов, подогретых давлениями и ссылками строптивых госу-

дарственной властью. В антиохийском округе взяли свое начало, без участия и вины самого Нестория, приверженцы крайностей его доктрины, не примирившиеся с его осуждением. Так появилась группа консервативных антиохийцев, ушедшая в Персию и основавшая там так называемую Церковь халдейских христиан с несторианским учением. В Александрии реакция на соглашение приняла до времени не сепаратистский, а, так сказать, кафолический курс.

По смерти св. Кирилла (444 г.) его фанатичный ученик и преемник Диоскор отважился произвести радикальную чистку несторианских примесей к Кириллову богословию и дать ему полное, исключительное торжество. Национально-египетское, коптское, монашеское истолкование этого богословия было чисто монофизитское. Диоскор с демагогическим увлечением поставил ставку на это стихийное течение. Через вождя столичного (да и всего имперского) монашества Евтиха, духовного отца временщика Хрисафия, захвачена была власть и над душой Феодосия II, и внушена ему как главная задача — добивание корней несторианства. Путем государственного насилия вся восточная Церковь, не исключая и антиохийского округа, была взята под влияние Диоскора. Для триумфа Кириллова богословия в его монофизитском истолковании новым ересиархом Евтихом император созвал под председательством Диоскора новый Вселенский Собор в 449 г. в том же Ефесе для продолжения дела Кирилла. Насильническими приемами подобранное большинство Собора утвердило монофизитскую ересь, канонизовав 12 анафематизмов Кирилла. Легаты Папы уехали с протестом. Папа Лев I назвал этот Собор разбойничьим. Но император, начавший в 431 г. с защиты Нестория, кончал теперь свою слепую церковную политику безоглядной покорностью Диоскору и монофизитствующему монашеству. Собор был им утвержден как Вселенский, с новыми гонениями на антиохийцев и с новым расколом с Римом. Такова была проверка

на опыте удачности Кириллова богословия. Неизвестно, до чего дошло бы это догматическое уродство, введенное в католическую Церковь, если бы не внезапная смерть в следующем 450 г. Феодосия II. Новые императоры — Пульхерия и повенчанный с нею Маркиан — резко повернули церковную политику на мир с Римом и на рельсы церковного мира 433 г. Собран был в 451 г. подлинный IV Вселенский Халкидонский Собор, не без большого давления императоров и не без столь же большого сопротивления отравленной монофизитством и пустыми страхами несторианства иерархии, вынесший, наконец, свой славный «орос» с его «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно». В Халкидоне вновь было реабилитировано антиохийское богословие, поддержанное традиционно простым, но инстинктивно верным богословием Рима. Оправданы были и лично жившие тогда корифеи антиохийской школы блаженный Феодорит и Ива-Хиба Эдесский.

* * *

Печальный герой момента — Несторий был еще свидетелем этого перелома и видел в нем свое торжество. В 435 г. во время гонения Феодосия на непримиримых друзей Нестория последний был сослан в Петру Аравийскую, а оттуда в глубь Ливийской пустыни, в Великий Оазис Каргех, где дожил до 451 г., подвергаясь пересылкам с места на место, с тяжелыми приключениями, ждущими пера исторического романиста. Гонимого друга питали сведениями о ходе церковных дел и готовили ему амнистию, делали шаги к вызову его на Халкидонский Собор, что после ефесских насилий не лишено было смысла. Перед смертью Несторий приветствовал православие Флавиана Константинопольского и томос Папы Льва, легший в основание Халкидонского вероопределения. Он признавал в них свое собственное богословие и повторял с горьким великодушием, что он рад, что анафема, наложенная на него, помогла многим принять истину, т. е. уйти.

прочь от монофизитства Кирилла и Dioskora: «пусть Несторию останется анафема, лишь бы прославился Бог». В последних строках апологии, в предвидении смерти, он просит у Бога избавления от мук жизни, ибо видели очи его «спасение Божие», разумея низвержение Dioskora и веру Папы Льва.

Не иллюзорно ли это субъективное убеждение Нестория в его единомыслии с томосом Льва? Изучение отрывков сочинений Нестория, истребленных гонением Феодосия II, и его большого новооткрытого «Трактата Ираклида» не оправдывает оптимизма Нестория. В «Трактате Ираклида» Несторий с упорной настойчивостью отвергает всякое онтологическое единение двух природ, отвергает термин «μία ὑπόστασις», а «ἐν πρόσωπον» толкует, как особое «πρόσωπον τῆς ἐνώσεως» (новый термин, придуманный Несторием в ссылке), как особое лицо для свободного нравственного объединения природ, без отнятия у каждой из них не только ипостаси, но даже и лица. Так что «объединенное лицо» у Нестория есть некая сумма двух лиц. Единение природ по существу Несторием отвергается, как язычество. И характерно, что, полемизируя с монофизитами о соотношении элементов в Евхаристии, Несторий, в параллель со своей христологией, и здесь, вместе с блаженным Феодоритом, отвергает изменение природы хлеба и вина и только совмещает их с природой плоти и крови Господа Иисуса Христа. Для римско-католических богословов это — отвержение дорогой им трансубстанциации, это только «консубстанциация» и даже Лютерова «импанация». Но православное учение скорее отметит в Несториевом толковании некоторые достоинства, чем недостатки. Словом, Несторий со всем усердием сам доказывает нам, что его богословие включает «антиохинизм», доведенный до предела и потому не по недоразумению ставший символом ереси. Мог ли бы он подписать Халкидонское определение, где утверждается при двух природах все-таки μία ὑπόστασις ἐν πρόσωπον и θεοτόχος? Такое предположение возможно. Но утверждение Лоофса, что «если бы

Несторий жил во время Халкидонского Собора, он мог бы стать столпом православия», нам кажется преувеличенным. Ведь почему-то все-таки антиохийцы решили его анафематствовать? Феодорит писал, что Несторий «не учил ничему новому сверх здравого учения» и заявлял, что «скорее пусть отсекут ему руку, чем он подпишет анафему Несторию». И когда на Халкидонском Соборе возбужденные отцы, не давая ему говорить, закричали на него: «провозгласи анафему Несторию и все тут!», он нехотя, но провозгласил. Может быть, он думал, что реальный Несторий не то, что о нем думают. Однако он понимал, что есть образ Нестория-еретика и есть такая формула ереси — «несторианство», которых нельзя не анафематствовать для единения с православием.

Так мы и приходим к выводу, что огульная реабилитация Нестория невозможна. Чудо церковной истины явилось и на нем. «Церковь всегда права, и все еретики неправы». Но какими смутными и даже мутными путями пробивается иногда церковная истина? Кто ее орудие и слуги? Разве александриец Кирилл с его несовершенным богословием и неправыми методами борьбы есть образец истины? Но «неможное и уничиженное мира избирает Бог, да премудрое посрамит». Для мессианских откровений Бог избрал грешный и антипатичный, некоторые отцы думали, худший из народов земли. Есть кажущаяся неправда в Царстве Божием. «Един поемлется, а другой оставляется». «Иакова Я возлюбил, а Исава Я возненавидел». Не гордая и здравая антиохийская школа избирается для прославления кафолической веры, а болезненная и более слабая Александрийская. Антиохийская идет почти на слом. Отсюда и личная трагедия Нестория и Феодорита — у каждого своя, но возбуждающая у ученых нравственную потребность отстаивать их чисто человеческую личную правоту. Эта правота есть. И долг истории — ее показать. Но одно человеческое стремление «понять — простить», а другое — провиденциальная жертвенная судьба лиц и явлений в путях Царствия Божия.

* * *

В заключение вы спросите: какое же живое наследство оставил нам III Вселенский Собор? Тянутся ли какие-нибудь живые нити к нашей христианской современности от великого конфликта V в. Несторий — Кирилл? Да, без сомнения. Тем, у кого открыт восприемник христианского ума и сердца, ясно, что наше время болеет той же христологической мукой в ее обращенности к человеческой природе, к тайне человека во Христе. Уже сказано вещее слово, что «Церковь раскрыла тайну о Боге и о Богочеловеке, но еще не о человеке». И эта тайна уже бьется о стены Церкви мировыми волнами древнего хаоса. Он грозит захлестнуть убежавшее от Церкви человечество потопом безбожия и бесчеловечия. Скала, маяк, корабль и якорь Церкви — единственное верное прибежище. Но слово научения, но злободневная формула взаимоотношений в наши дни человеческого начала с Божеским должна оттуда понятно и призывно звучать. Звучит ли она? Слабо, неясно. Через полторы тысячи лет грозит человеческой природе строгий палец св. Кирилла. И из той же дали тянутся на защиту ее руки антиохийской рати, не исключая и неглупого Нестория. Почему? Казалось бы, их роль закончена после Халкидона. Равновесие природ установлено. Но в том-то и секрет истории, не всем очевидный, что за халкидонское «неслитно и нераздельно» нужно еще бороться и до сегодня. Посмертная сила Кирилла еще века давила на халкидонское православие и искривляла его линию.

Вечная заслуга антиохийцев (и Нестория в том числе), что они антиномию природ не исказили, а, утончая, до конца сохранили, т. е. оставили для ума не разрешенной. Кирилл притупил жало антиномии, обломив вершину человеческой природы — ее неслиянное самосознание. Несторий реалистически зачарован был ретроспективно тем, что Христос был, как мы, а потому и мы можем быть сообразны ему и теперь. Кирилл устремлен

перспективно в будущее преобразование, в эсхатологию, в то, что мы когда-то будем, как Он.

Халкидонский орос восстановил полноту антиномии, связав в один узел оба конца евангельской верви. Но что-то все-таки очень глубокое подметил Гарнакк, утверждая с грубостью, что восточно-греческое благочестие есть монофизитское благочестие. Действительно, кроме великих монофизитских отходов от православия из-за Халкидонского Собора сама официальная православная Византия двести с лишком лет боязливо отталкивалась от Халкидона, мирила Льва с Кириллом за счет Льва. Кирилл одолевал. Ведь не один Несторий в Халкидоне видел свой реванш. Все монофизиты твердили то же. Считали Халкидон хитроумной ловушкой. Несторий будто бы был анафематствован для отвода глаз, чтобы провести самое несторианство. И это была правда в смысле восстановления равновесия, нарушенного Ефесом. Но вся Юстинианова эпоха снова ушла к Ефесу, услаждалась монофизитскими формулами — «Един от Святой Троицы распят», трисвятое «распныйся за ны» (до сих пор об этом нам напоминает на литургии Юстинианово «Единородный Сыне»...) — и повторила, в сущности, Ефес в диалектически излишнем V Вселенском Соборе 553 г., по-кирилловски добивая мертвых «несториан» — Феодора, Иву, Феодорита — и поглощая монофизитского верблюда. Что иное, затем, ересь монофелитская — *μία θεανδρική ἐνέργεια*, — как не повторение через 200 лет Кирилловой *μία φύσις Θ.Λ. σεσαρχωμένη*? И сколько нужно было иметь в недрах богословского сознания Церкви истинного догматического здоровья, чтобы после двухсотлетних отрав монофизитством снова в 680 г. дать торжество Халкидону, даже Антиохии, скажу еще более — самому Несторию! Ибо «две природные воли, и два природных действия, и Его человеческая воля не противоборствующая, но во всем последующая его Божественной воле» (орос VI Вселенского Собора), — это ликвидация монополии Ки-

риловой $\mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$. В двуволии восстановлена двуипостасность, совершенная антиохийская полнота природ, до конца раздельных и соединенных только в $\acute{\epsilon}\nu\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$, с возможностью толковать его даже в Несториевом стиле «Объединенного Лица».

Но спасен ли Халкидон даже этим изумительным по смелости перегибанием дуги VI Собором? Принципиально, да. Но в жизни Церкви и в практическом благочестии, нет. На Востоке, по крайней мере, интерес к тайне человека угас. И снова приходится звать отнесенных волной Ефесского отлива: «Опять к Халкидону! К чистой антиномии! К сохранению во Христе смысла всего тварного, конечного, множественного, индивидуального, личного, человеческого!» Перелицовывая крылатое словечко русской публицистики, можно сказать: «Время антиохийствует!»

Поймет ли это готовяемый без великой Русской Церкви новый восточный Вселенский Собор? Не собирается ли Кирилл снова поторопиться открыть его, не выждав четырех дней до подъезда Иоанна Антиохийского? Тогда вновь устремимся от соблазнительного Ефеса к спасительному Халкидону...

15.11.1931 г.



СВОБОДА НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ЦЕРКОВНЫЙ АВТОРИТЕТ

I

Всякое подлинно-научное исследование свободно. Это значит, что оно ничем не стеснено ни внешне, ни внутренне в том, чтобы добросовестно следовать законам логики при установке фактов и данных и при правильных выводах из них. Этот вид добросовестности называется интеллектуальной совестью. Свобода интеллектуальной совести есть одна из граней свободы совести вообще, а последняя есть часть общей проблемы личной свободы. Несвобода внешняя и несвобода внутренняя (т. е. страсти и пристрастия) порождают псевдонаучность, которая лукавит и злоупотребляет законами разума, чтобы маскировать показной техникой учености сокрытие или искажение открывающейся из установленных данных истины. Голая истина для многих людей непереносима по мотивам практическим, главным образом по мотивам пасения многоголового человеческого стада, управления и дисциплинирования масс. На этом пути естественно возникают вечные «ошибки страха» всяких правительств, которые паче меры урезают личную свободу, стесняют свободу совести, давят и на интеллектуальную совесть.

Но проблема осложняется тем, что безграничной, анархической личной свободы человеку, как существу тварному, ограниченному и притом общественному, вообще не дано, независимо от внешних стеснений. Человек этически связуется в натуральной данности с обществом, а в данности религиозно-духовной — с жизнью

Церкви. В этой связанности он находит свое ограничение, добросовестно и свободно им на себя приемлемое. Так абстрактно неограниченная свобода в конкретно-нравственной жизни становится предметно ограниченной. Это — норма. Человек по свободному убеждению отдает себя на служение высшим духовным и моральным ценностям, в которые он верит и которые любит. Эта свободная вера и свободная любовь заполняют и его абстрактную интеллектуальную свободу суждений предметной устремленностью. Поэтому в конкретной действительности не существует и той абстрактной объективности, которая будто бы исключительно царит в науке. Это миф для непосвященных. Ученых, рассуждающих с математической точностью счетной машины или астрономического аппарата, нет в природе вещей. Живые ученые — люди, не механизмы. Они всегда имеют какое-то мировоззрение, какие-то основные идеи, какие-то убеждения, без которых они не могли бы сделать и шагу на поприще научного познания. Последнее в этом смысле всегда окрашено множеством разнообразных субъективизмов. Наука даже прямо ими оплодотворяется и движется в своем развитии, так что абсолютная объективность, будучи психологически нереальной, играет в научной работе только полезную роль регулятивной идеи, роль корректива, спасающего результаты исследований от противоположных крайностей ослепленных субъективизмом. А эти узкие субъективизмы, по греховной страстности и пристрастности человеческой природы, и есть тот вид внутренней несвободы, который давит на совесть исследователя гораздо чаще, чем какие-либо внешние силы. Но если отбросить все крайние случаи, то нормальная научная работа должна вообще признаваться свободной не в отвлеченно-абсолютном, а в указанном нами условном смысле. Интеллектуальная совесть вовсе не требует от человека отречения от его основных убеждений, которые для данного лица всегда являются, по существу, его верой и религией. Интеллектуальная совесть лишь сама, по

своей природе, острее всяких верований; она не оставляет их в сонном покое, постоянно готовая до бесконечности их проверять и рационально совершенствовать. Поэтому вопрос свободы научного исследования сводится не к опустошению души ученого от его живых верований, а к нахождению в каждом индивидуальном случае особо пролегающей пограничной черты между холодной машиной аппарата нашего разума и горячей заинтересованностью сердца. Максимум рациональной, логической честности мысли исследователя есть практическая мерка его внутренней научной свободы, благородства и красоты достигнутого методологического идеала. Врагом научной свободы является не наличие готовых убеждений, религиозных верований и горячей приверженности к ним ученого, а отсутствие мужества мысли и страх перед неумолимой истиной, которым подвержены умы слабые, сердца робкие и безвольные. Эта правдобоязнь (а не внешние насилия) и есть главный бич научной свободы, омрачающий интеллектуальную совесть и толкающий ее на замалчивания, софизмы и прямые фальсификации.

Таким образом, в прямом приложении принципа свободы научно-исследовательской работы к области конфессионального, в частности православно-церковного богословия, мы прежде всего должны отбросить всякое сомнение в возможности совмещения свободы и догматически данной церковной веры. Исповедание догматов и свободная научная работа не парадокс, не нонсенс, а общая для всех наук психологическая, методологическая и логическая норма.

Но, исходя из этого общего положения, мы должны иметь в виду несколько разновидностей его и сделать соответствующие уточнения.

Существует, преимущественно в протестантских странах, специфически «свободная» богословская наука, не зависящая от авторитета Церкви, иногда и от самого христианства, и даже прямо

против него направленная. Все эти «левые» течения теологической науки развиваются также под воздействием своего рода антирелигиозных догматов и идей эволюционизма и релятивизма. Но не об этих разновидностях науки мы хотим говорить. Для них не возникает проблемы взаимоотношений свободы и догмы в том виде, как она встает пред наукой церковной. Православно-церковная наука отправляется от истин, имеющих для нее обязательность абсолютную, от истин Божественного Откровения, не подлежащих ни отмене, ни изменению. Эти спасительные истины ветхозаветного и новозаветного откровения, осознанные и истолкованные церковными авторитетами — учителями, святыми отцами, Соборами, православная наука обязана изучать всеми методами — историческим, сравнительным, философским, уяснять, углублять, доказывать, излагать, защищать, но никоим образом не отменять, не подменять, не переделывать, не искажать. Скажут: где же тут свободное научное искание, если заранее все известно и предписано? Прежде всего, помимо аналогии с данными предпосылками и рабочими гипотезами в других науках, здесь далеко «не все известно и не все предписано». Не говорим уже о широчайшей области исторических, археологических, филологических задач по изучению христианства и истории Церкви, само Богооткровенное учение Церкви дано нам лишь в зачатках, эмбрионах, основах, почти только в намеках, по слову апостола, «якоже зеркалом в гадании». Лишь часть этого апостольского залога веры в процессе борьбы с ересями доведена Церковью до некоторой теоретической чеканки в догматических формулах. Как наилучшие, по мерке бывшего исторического опыта, эти формулы далеко не исчерпывают, да и не могут исчерпать бездны иррациональной тайны догматов. Она сверхрациональна, «абсурдна» для голого разума, по речению Тертуллиана. Неисчерпаемое содержание учения Откровения есть предмет бесконечного постижения для тварных умов. Лишь глупцам кажется, что все

ясно и не нужно никакой философии. Лишь невежды думают, что учение Церкви раскрыто до конца и ни человеческому уму, ни богословской науке, ни всей Церкви на этом поприще более ничего не остается делать, кроме тверждения задов. Для верующих умов, зрячих и не ленивых, тут только и начинается работа дальнейшего постижения Откровения, где остановились труды и усилия давших нам пример богословского и ученого подвига святых отцов и писателей Церкви. Неверующим со стороны может казаться, что в церковном учении все предугазано и все известно заранее. А верующим точно так же со стороны видно, как неверующие, по своим антирелигиозным или антихристианским верованиям, тоже заранее знают, что «Бога, тайн и чудес нет, что Христос обыкновенный человек, а Церковь — институт суеверий», и в доказательство своей отрицательной веры свободно написывают целые библиотеки. Мы хотим сказать, что проблема свободы исследования на основе исследуемых догматов Церкви понятна и разрешима только изнутри церковного самосознания исследователя, а не извне. Верный Церкви ученый по чистой совести знает, что он свободен в исследовании церковной истины. Утверждать, вопреки его собственному заявлению, что нет, он не свободен, значит невежественно говорить напраслину или умышленную клевету. Тогда можно возразить таким же образом и обвинителям, обличая самих их в несвободе от их безбожных догматов и от их безбожной анти-Церкви, защите которой они посвящают свои ученые силы. Словом, или свободны все, и верующие и атеисты, или не свободен никто. В такой постановке вопрос сводится к абсурду.

Есть другая, не принципиальная постановка: искренен ли исследователь, независимо от направления? Не исполняет ли он корыстно какой-то заказ? Не циничный ли он игрок на клавишах ума и струнах сердца доверчивых читателей? Это вопрос факта и морали, а не принципа. Это бывает, и может быть нередко,

но этот вид нечестности мы устраняем с пути наших рассуждений. Мы выясняем не патологические случаи, а принципиальную норму.

II

На нормальном пути вопрос о свободе и связанности обретает свой жизненный смысл не в мнимой невозможности совмещения свободы и догмата. Наоборот, по слову апостольскому, мы «верою познаем» (Евр 11, 3), вера есть светоч, освещающий тьму неведения и дорогу к познанию. Возможность конфликта таится не здесь, не во внутреннем самосознании познающего, а в том внешнем воплощении, какое находит содержание догматической веры в охраняющем эту веру авторитете Церкви. Этот авторитет, принимая внешние, юридические формы, предстоит пред богословским исследованием уже как внешняя инстанция, рождающая внешний закон, дисциплину и санкции. Законы и дисциплина Церкви уже включают в себя несовершенства человеческой природы и практикуются, хотя и облеченными полномочиями Церкви, но все же людьми. Даже правильный закон может иметь неправильное применение, мудрое правило — нетактичное приложение. Встает в широком смысле практический и тактический вопрос о существе и формах функционирования церковного авторитета. Вопрос, сам по себе недостаточно выясненный и порождающий различные толкования на практике.

Тут мы наталкиваемся на глубокую и неискоренимую черту всякой религии: жажду приобщения к абсолютному. Религиозная психология имеет тенденцию к преодолению власти всего относительного и к максимальному обладанию абсолютным, к возможному сублимированию всего, что освящено религией, к изъятию его из области профанной и возвышению в ранг священного, святого, обоженного, поклоняемого, неприкосновен-

ного, абсолютного. Определение границы между абсолютным и относительным, сакральным и профанным не поддается точному учету. Чем горячее религиозное чувство и примитивнее сознание, тем выше поднимается эта колеблющаяся граница, тем большая область захватывается в этот процесс абсолютизации. Практическое, живое решение вопроса удаляется от статики и становится подвижным, динамическим. От власти этого религиозно-психологического закона не свободна и проблема функционирования авторитета Церкви в области раскрытия догмы и роста богословской науки. Трагический пример примитивного решения вопроса дан искренним героическим мученичеством русских старообрядцев, вставших за всю окаменелость московского обряда и быта, за одежду и бороду, за грамматические ошибки, описки и опечатки, «за единый аз», за «до нас положено — лежи оно так вовеки!». Тут праведна жажда абсолютной истины и праведно нахождение ее в Церкви, но не соблюдена вторая заповедь о несотворении себе кумира. Как избежать этого грехопадения, очевидно, нам, русским, специфически свойственного на путях ревности о вере? Необходимо памятовать, что жизнь в Церкви есть явление богочеловеческого порядка. Здесь Божественное сочетается с человеческим, абсолютное с относительным без поглощения последнего. Его обожение лишь последняя цель, а пока — длительный процесс подвига и достижения. А потому надо уметь находить и в Церкви между двумя началами — Божественным и человеческим — подобающую границу, не смешивая до неразличимости последнее с первым. Это было бы монофизитским кумиротворением в вопросе о форме церковного авторитета.

То бесспорная, азбучная истина, что в Церкви мы стоим на твердой скале апостольского предания. Покидая этот материк благодатной реальности, мы просто вышли бы из Церкви и превратили бы христианство в теоретическую доктрину, в игру

гностической фантазии, в субъективную грезу, что и происходит со всеми сектантами. Без авторитета апостольского предания мы попадаем в религиозную пустоту и иллюзионизм. Вопрос лишь: в чем состоит его содержание и где его пределы?

Ответ далеко не прост. Даже та часть апостольского предания, которая зафиксирована письменно в Священном Писании, открывает при чтении дорогу столь разнообразному пониманию, что все еретики и сектанты опираются на Священное Писание. И нужно какое-то авторитетное толкование самой Церкви, которое бы спасало нас от этих кривотолков. Сама Церковь, хранительница апостольского предания, справляясь с другими его не записанными частями, извлекает из согласования с ними слов Священного Писания руководящую экзегезу. Многочисленные и существенные пункты предания воплощены в церковных установлениях, таинствах, культе и быте церковном (91-е правило св. Василия Великого). Но и эти пункты, воплощенные в фактах предания, тоже перетолковываются еретиками и раскольниками. И их правильный смысл опять-таки утверждается голосом самой католической Церкви. Этот голос звучит в учении иерархии, в соборных определениях, в писаниях учителей и отцов Церкви, одобряемых и рекомендуемых общецерковным сознанием, которое мы — русские богословы — называем «соборным». Критерий правильного понимания апостольского предания, таким образом, находится в Церкви. Она для нас — «столп и утверждение истины» (1-е Тим 3, 15). Св. Ириней Лионский, как и другие апологеты, за этой твердыней стен церковных сберег апостольскую веру от расхищения необузданным вольнодумством гностиков. Равно весь сонм пастырей, учителей и отцов Церкви первых четырех веков за теми же стенами защитил католическую Церковь от разномыслия и распада. А Викентий Леринский (начало V в.) сформулировал даже и схему определения церковным сознанием истинно апос-

тольского и католического качества преданий, учений и установлений: «*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»¹, т. е. что обладает признаками: *universitas* (повсюдно, исповедуется всеми разбросанными по «вселенной» Церквями), *antiquitas* (так исповедывалось всегда, непрерывно, от апостолов) и *consensio* (и согласно, без споров) («*Commonitorium pro cath. fid. antiq.*», II, 3—4). Не есть ли, однако, такая доктрина о самодовлеющем самопознании Церкви — порочный и замкнутый круг каких-то вечных повторений, в котором убито всякое движение вперед и развитие в постижении христианской истины? Не есть ли это авторитет мертвящий? Отрицательный ответ на эти сомнения дает вся история Церкви и, в частности, те же самые христианские учителя и святые отцы, которые и развивали это учение об авторитете Церкви. Церковь в веках встретила бесчисленное множество запросов жизни и на все дала свои ответы своими установлениями или учениями. Она развила свою организацию, свой культ и создала свое богословие в столь новых, богатых разнообразием форм, что, несомненно, первохристиане, явившиеся в современную нам Церковь, в первые мгновения не узнали бы, что они находятся в той своей Церкви, какую они знали и любили: так много нового, сложного, неведомого и, вероятно, даже неприемлемого они встретили бы в зерне горчичном, ставшем многоветвистым деревом. Может быть, люди, слепые на историю, и не видят этого с первого взгляда, но доказывать этот самоочевидный факт излишне. Если взять для примера наиболее консервативную струю в тождестве самосознания Церкви — ее догматическое учение, — то и в ней констатируют процесс нарастания и появления в условном смысле «нового» как раз те самые отцы и

¹ Истинным можно считать то, во что верили всегда, во что верили все и во что верили всюду (лат.).

учители Церкви, которые вдохновенно утверждают на «недвижимом камени» отеческих преданий. Именно у них же мы и находим своеобразную апологию догматического и богословского развития в Церкви. Апологеты видят процесс постепенного откровения в руководстве миром Логоса. Великие отцы IV в., участники основоположных для нас триадологических борений, живописно рисуют нам растерянность епископата и священства пред необходимостью признать Божество Духа Святого. Что они знали Его искони по формуле крещения и молитвенных славословий — это не значило, что в их богословском сознании Дух Божий был Лицом Святой Троицы. Св. Григорий Богослов, описывая разновидности противников Божества Духа, сообщает и о таких, которые «отвергали Его, как чуждого и не известного из Писаний» (Слово 31) — настолько троичное богословие не было осознано как завет апостольского предания! И тот же Григорий Богослов в особую заслугу св. Афанасию ставит то, что тот первый и почти в одиночестве «дерзнул» — *аротолма* (!) открыто писать о Духе, как Боге (Слово 21). Как известно, до этой смелости не дошли отцы II Вселенского Собора. Насколько законченное учение о Трех Единосущных звучало в эту пору ново и необычно, что св. Василий Великий делает такие оговорки, когда пишет о Святой Троице: «не дивитесь, если говорим, что одно и то же и соединено и разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании, нечто новое и необычайное, как соединенное разделение, так и разделенное единение» (Письмо 38). Св. Григорий по поводу этой новизны учения о Святом Духе, которая, видимо, и его самого поражала, развивает даже целую теорию постепенности откровений во времени. В известном 31-м Слове он пишет: «В продолжении веков были два знаменитые преобразования (*metatheseis*) жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному выражению Писания, потрясениями

земли. Одно вело от идолов к закону, а другое от закона к Евангелию. Благовествую и о третьем потрясении, о представлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому (Евр. 12, 26—27). Но с обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдруг и не сразу. Для чего же? Чтобы нам знать, что нас не принуждают, а убеждают. Ибо, что не вольно, то и не прочно. Добровольное же прочнее и надежнее. Сему хочу я уподобить и богословие, только в противоположном отношении. Ибо там преобразование достигалось через отмену, а здесь совершается через прибавления... Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, но не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указание о божестве Духа. Ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Ненадежно было, прежде чем исповедано божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын, — позволю себе сказать — обременять нас проповедью о Духе Святом... Надлежало, чтобы троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, “восхождениями”, продвижениями от славы в славу, “преуспеваниями” (*proodois kai prokorais*) (Сл. 31, 25, 26). Св. Василий Великий подобным же образом мотивирует последовательность Заветов: «Домостроитель нашего спасения вводит нас, подобно глазу человека, выросшего во тьме, в великий свет истины после постепенного к нему приучения, потому что щадит нашу немощь... чтобы, приступив внезапно к зрению чистого света, мы не ослепли» («О Святом Духе», гл. 14). Викентий Леринский в том же своем *Commonitorium*, где он так четко утверждает авторитет Предания, не менее четко и заботливо отстаивает идею догматического и вообще жизненного развития Церкви. Он пишет: «Может быть, посему скажет кто-нибудь: так значит в Церкви Христовой не допускается уже никакого преуспевания (*profectus*)? Конечно, допускается и при том величайшее... Но,

однако, таким образом, что это бывает действительное преуспевание веры, а не изменение ее. Преуспевание состоит в том, что та или другая вещь раскрывается сама в себе, а изменение, когда что-нибудь превращается из одного в другое. Итак, подобает, чтобы возрастали и обильно и мощно преуспевали с течением веков и созревания разумение, знание, мудрость как единичных личностей, так и общества, как каждого христианина, так и всей Церкви, но только в том же самом смысле, в том же понимании. Религия — дело души — пусть уподобляется закону тел, которые с нарастанием лет раскрывают свои члены и развивают, однако остаются теми же самыми, какими и были. Велико различие между цветением детства и зрелостью старости, но стариками становятся те же самые, кто были и юными, так что, хотя рост и наружность одного и того же человека меняются, тем не менее природа его и личность остаются теми же самыми... Если что и прибавляется со зрелостью возраста, то все уже было заложено в плане семени, так что ничего потом не выявляется в стариках такого, что не таилось бы раньше уже в детях... Этому же закону развития должна следовать и догма христианской религии, т. е. пусть она с годами укрепляется, со временем расширяется, с возрастом возвышается, но пребывает не испорченной и не поврежденной и остается целой и совершенной во всех измерениях своих частей, как бы в своих собственных членах и органах чувств, чтобы не допустить никакой сверх этого перемены, никакой утраты свойств, не подвергнуться никакой инаковости в содержании». Далее та же идея проводится через сравнение с развитием растений (Comm. XXXIII, 28—30).

Без всякого сомнения, в этом совмещении точного хранения преданного и его усердного развития встает пред Церковью, и пред ее богословием в особенности, антиномическая трудность. Отсюда желание упростить положение путем искусственных оста-

новок процесса догматического развития, постоянно угрожаемого еретическими злоупотреблениями. Сколько раз в мучительные моменты великих догматических споров пыталась то церковная власть в лице Соборов, то императорская ее декретами воспретить новые вероизложения или просто самую трактовку волнующих вопросов, прекратить даже упоминание спорных выражений и терминов. Но из этого преграждения течения реки никогда ничего полезного не получалось: новые вероизложения неудержимо писались теми же Соборами, которые их воспрещали, запретные вопросы, как тлеющий пожар, еще сильнее вспыхивали вновь, пока не находили некоторого естественного временного разрешения. Словом, ревнуя о предании и верности отцам, церковное сознание инстинктивно всегда отворачивалось от всякой новизны, будь она законной или незаконной. И самым консервативным, самым церковным богословам, но активным творцам в богословии снова и снова приходилось прибегать в той или иной форме к защите права на богословское и догматическое развитие. Так случилось, например, с исихастами. Когда св. Григорий Синаит в начале XIV в. стал давать монахам-афонитам уроки созерцательной аскезы и «умной» молитвы, они погнали его от себя со словами: «не учи нас пути, которого мы не знаем». А против этой же системы, в ее теоретическом построении св. Григория Паламы, восстали не только латинствующие, но и коренные греческие богословы. Поэтому исихастический Собор на Афоне в 1341 г. под председательством Патриарха Филофея Коккина в особом томосе излагает целую теорию развития догматов. Исихасты не отрицали, что их учение есть новость в богословии. Но они считали эту новость верным достижением, точным узрением одной из тайн Откровения, скрытой от слепых и незрелых. «Сообщенные (теперь) всем и свободно проповедуемые догматы были (некогда) тайнами Моисеева закона, провидимыми в Духе одними пророками. Так

же точно и блага, обещанные святым в будущем веке, являются тайнами евангельского учения, сообщаемыми одним удостоенным Духом узреть их отчасти... Но, как иудеи закрывали уши для слов пророков и Духа Божия о вечном, думая, что эти речи противны благочестию исповедуемому... Так и теперь тоже может случиться с теми, кто не с должным вниманием слушает о тайнах Духа, познанных только очищенными добродетелью (исихастами). Но как результат древних пророчеств показал, что бывшие тайны совпали с явной действительностью, — и мы теперь верим в Триипостасное Божество, — так согласными с явной действительностью окажутся и теперешние тайны. И как согласие тайн с общепризнанным учением было ясно для пророков, так и мы видим согласие являемого святым тайно в Духе с тем, что проповедуется открыто». (Migne Gr. T. 150, col. 1225—1228). На Соборе 1351 г. исихасты подтверждали себя тем, что их доктрина о сущности и энергиях есть прямое развитие (anaptuxis) вопроса Шестого Вселенского Собора о двух волях и двух природных энергиях во Христе. В XV в. столп православия Марк Эфесский в своих «Силлогистических главах о сущности и энергии» защищал «новизну» учения св. Григория Паламы тем, что она, по закону догматического развития, требовала времени для ее раскрытия и усвоения. Сначала в Церкви были раскрыты первые различия в существе Божиим, т. е. три Ипостаси. Когда это усвоили умы, еще замутненные языческими мудрованиями, тогда Божественная Премудрость благоволила открыть и дальнейший способ преодоления «тщетной философии», пытающейся и сейчас в лице варлаамитов и аристотелевцев отвергнуть различные энергии Божии, столь благочестиво отстаиваемые учениками св. Григория Паламы. (Mnscrip. Oxon. 49 — «Canonici». M. Jugie, «Palamas», Diction, d. Theol. Cath. T. 11, col. 1759—1760. Paris, 1932).

III

Таким образом, к практическому разрешению вопроса о свободе богословской науки мы подходим с двумя руководящими началами, завещанными нам опытом Церкви и ее подвижниками на поприще богословия, самими его авторитетными творцами. Начало статическое: непреложная данность апостольского залога веры, хранимого в предании Церкви, и начало динамическое: раскрытие, развитие, многообразные жизненные воплощения и приложения самою же Церковью этого залога веры под водительством Духа Святого, «наставляющего ее на всякую истину» (Ин 16, 13). Ключ согласования этих двух начал и противоположных тенденций находится в руках самой Церкви. Заранее механически проведенной демаркационной линии тут быть не может. В каждом отдельном, историей богословия поставленном случае выступает живой, судящий и указующий голос Церкви. Формы его проявления и основания, суждения, в зависимости от разбираемого случая, разнообразны. В редких случаях голос Церкви выразится в точном определении какого-либо Собора. Часто бывает, что он скажется в писаниях святого учителя и Отца, или видного иерарха, или подвижника, по мнению Церкви, хорошо выразивших ее веру. Иногда — в культе и литургических формах. Иногда просто в молчаливом и пассивном сопротивлении верующего народа чему-нибудь противному его традиционной вере. В конечном счете, в этом именно приятии или неприятии соборным инстинктом всей Церкви, в этой «рецепции» и заключается проверка истинности всего, подлежащего суждению Церкви. В Православной Церкви нет внешне-неподвижного, механически действующего органа непогрешимых суждений. Самый яркий, торжественный, героический, сложный, трудно и редко достижимый в истории аппарат Вселенского Собора, по одному формальному своему совершенству, еще не

дает абсолютной гарантии безошибочности суждений (были и еретические Вселенские Соборы). Этот орган Церкви, как и все другие органы, не суть какие-то автоматы непогрешимости. Все они проверяются по следующей рецепции Церкви и, в случае приятия ею, приобретают ту или иную степень авторитетности и непогрешительности. А потому для окончательного уяснения смысла голоса Церкви требуется некоторое время, хотя бы в счастливых случаях и непродолжительное, чтобы опытная проверка в недрах соборного сознания Церкви могла естественно совершиться. Торопливые навязывания церковному сознанию даже высокоавторитетных суждений никогда не удавались. Вероопределение I Вселенского Собора потребовало более полувека сопротивления ему восточного епископата, прежде чем было окончательно принято. Органичность и жизненная подвижность суждений Церкви, а не механичность, не юридичность, не автоматичность, сказывается еще в том, что они приобретают в опыте Церкви различные степени обязательности, неотменяемости и непогрешительности. Например, строгие предписания III и IV Вселенских Соборов не составлять вновь никаких новых вероизложений, но довольствоваться одним Никейским, не возымели никакого действия, по их жизненной непрактичности, начиная с этих же Соборов, издавших новые формулы, в то время как, например, скромная, может быть, даже единоличная запись иконного обычая под именем 1-го апостольского правила, чтобы епископ рукополагался не одним, а двумя или тремя епископами, приобрела значение основного закона Церкви. Сила не во внешних приметах авторитетности (например, многочисленность епископского Собора), а во внутренней и иногда неприметной оценке церковным сознанием важности и жизненной существенности данной истины, догматической, моральной, литургической или канонической. За одни из создавшихся в процессе общецерковного творчества положений Церковь подчеркнуто крепко

держится, как за спасительные якоря, ревнуя о каждой их букве, другие как бы забывает, антиквирует, как излишние для употребления. Классический пример этого — отношение Церкви к пестрому и обильному наследству ее канонов. Лишь немного в нем, и то не по букве, а в принципе, признается существенным и безусловно обязательным, и все-таки в степени меньшей, чем обязательность в догматах.

Вот эта многостепенность в оценках самой же Церковью важности, безусловности, непогрешимости различных форм ее веры и жизни и есть наилучшее свидетельство ее мудрой правдивости в понимании своего авторитета. Проявления его не однообразны, не механичны и не магичны. Обладая дарами Откровения Духа Божия, Церковь себя, однако, не обожествляет, не монофизитствует, но признает действие в себе полноты ограниченной природы человеческой. А потому, законно дерзая, по примеру апостолов, в подобных случаях вязать и решать с «соизволения Духа Святого», Церковь не связывает сама себя неизменностью и неотменимостью своих постановлений. При достаточных основаниях решения одного Собора отменяются другим ради блага Церкви. Так, отцы Собора Антиохийского 268 г. ради борьбы с Павлом Самосатским воспретили термин *homoousios*, а Никейский Собор воздвиг его, как знамя православия. Следовательно, Церковь богодухновенности своих суждений не связывает с временной и местной внешней их оболочкой. Абсолютное в ее учении не исключает относительного, ибо Церковь, будучи Телом Христовым, по вероопределению Халкидонскому, православно утверждает и в себе богочеловеческое двуединство природ, учитывая проявления природы человеческой, ограниченной, относительной. Даже при определении наивысшего по богодухновенности учительного авторитета книг Священного Писания Церковь признала в его составе две степени: книги канонические и неканонические. Последние

причастны богодухновенности, но имеют в себе и явные недостатки, с полным правом указуемые церковными экзегетами. Этой своей расценкой авторитета библейской буквы Церковь весьма убедительно показала, что элемент Божественного Откровения — богодухновенность не исключает соединения его с человечески ограниченной и даже дефективной оболочкой формы, слова и буквы. В конечном итоге своего отношения к богодухновенности Священного Писания Церковь признала его непогрешимо-абсолютный авторитет в чисто вероучительном отношении, а не в вопросах научных, исторических, археологических, внешне-фактических. Священные писатели были полными живыми людьми, с индивидуальными свойствами ума, местной культуры, ограниченных знаний, с разным искусством писательства, владения языком, стилем и т. п., а не безличными автоматами, чрез которых прямо, нечеловеческими словами вещал Дух Божий. Такое представление святые отцы резко отвергали как монтанистское суеверие.

Если таково церковное понимание богодухновенного авторитета слова Божия, то тем скромнее и умереннее должно быть оцениваемо признание Церковью также богодухновенного авторитета за своими вероучительными и соборными постановлениями и писаниями своих святых учителей и отцов. Человеческое, изменяемое, могущее быть усовершенствованным и дополненным, здесь, разумеется, само собою, именно то «преуспевание», то раскрытие и развитие, без изменения существа дела, о котором писал Викентий Леринский. Церковь, опирающаяся не на рациональный, позитивистический, юридический авторитет воли народа или превосходства вождей, а на божественное право и силу учительства по благодати и внушению Духа Святого, не может не рассматривать голос своих учителей как голос богодухновенный. Соборы сами о себе, святые отцы друг о друге, позднейшие о более ранних — все твердят о научении от Духа

Божия. Отцы именуются «богоносными», «богодухновенными», «богомудрыми», «помазуемыми Духом», «общниками Единого Духа Святого»; «и закон и пророки, евангелисты и апостолы, и пастыри и учителя вещали Духом Святым» (Иоанн Дамаскин. Точн. Излож. IV, 17; Mgn. t. 94, col. 1764; Свв. Афанасий Великий, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Лев Великий, Григорий Великий и мн. др.). Но эта богодухновенность, приравняемая даже к таковой же писателей священных Книг Ветхого и Нового Заветов, в свете православно понимаемого догмата о Богочеловечестве исключает идею абсолютного совершенства и божественной непогрешимости. Псаломское изречение «язык мой — трость книжника скорописца» (Пс. 44, 2) понимается как образное, поэтическое выражение богодухновенности, а не как механическая запись принудительного диктата с неба. Еще Церковью II в. отброшено это магическое и языческое суеверие Монтана. Поэтому древние отцы не удивлялись, что находили у их предшественников большие внешние разноречия, неточные и с течением времени отвергнутые как еретические выражения, но были уверены, что «отец не противоборствует отцам» (Иоанн Дамаскин) в основах католической веры, что есть такой *consensus patrum*, несмотря на второстепенные расхождения. Но явные разноречия давали право сопоставлять, разбирать, критиковать друг друга и более ранних отцов, ища более совершенных формул веры. Так, Дионисий Римский критикует Дионисия Александрийского и добивается от него исправления, Афанасий Великий недоумевает на Александрийском Соборе 372 г., как это антиохийские отцы 268 г. отвергали *homoousios*, но все равно убежден, что «все они отцы» и не могли думать неправославно. В более спокойные века, когда приходилось подводить некоторые итоги пройденным этапам церковного богословия, с особой ясностью вставала перед работниками на этом поприще необходимость критически разбираться в отече-

ском наследстве. Леонтий Византийский (VI в.) сознательно решает эту задачу. «Черпая все из отцов» (*Lib. tres c. Nestor et Eutich. Migne, P. Gr., t. 86, I, col. 1305—1308*) и признавая их «чудными советниками Святого Духа», Леонтий считает нужным «философствовать» и брать «новые» термины для выражения православной истины, если старые, даже взятые из Писания и отцов, искажены еретиками.

Ограничительные, человеческие черты авторитета Соборов и отцов вскрываются не столько в процессе их критики, сколько с самой положительной стороны в величественном историческом процессе создания церковного богословия. Как Христос по-человечески «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости... и преуспевая в премудрости» (Лк 2, 40 и 52), так и Церковь в раскрытии своего учения. Этот процесс есть наглядное отрицание наивной мысли, склонной видеть долг православия только в записывании и недвижимом хранении древнего предания. Если бы святые отцы этим ограничились, Церковь не имела бы ее настоящей догматики, ни Единосутия, ни Трех Ипостасей, ни двуединства природ и воль во Христе, ни культа Богоматери, ни икон. Характерно, что именно древнейшие церковные учителя послеапостольского века, столь близкие по времени к началу Церкви, ничего ясного не смогли сообщить нам ни об иерархическом устройстве Церкви, ни о таинствах, ни о судьбах всех апостолов и Богоматери, ни о понимании ими второго пришествия, ни о догмате Святой Троицы. И как раз учителя позднейшие, начиная с апологетов, и особенно отцы золотого века (IV—V вв.), те, которые внесли в раскрытие учения Церкви все богатства эллинской культуры и философии, — именно они и стали главными столпами хранимого нами по преданию учения Церкви в его развитом виде. Этот культурно-исторический, человеческий элемент с его относительностью органически и внутренне вошел в недра Церкви, став

живой оболочкой абсолютных истин христианского Откровения. С одной стороны, этим и греческий язык, и принятые в лоно догматов элементы античной философии были сублимированы, освящены и увековечены. С другой — этим же примером и опытом освящались, в принципе, и все дальнейшие этапы исторической жизни Церкви в грядущих веках, в недрах других народов, иных языков и культур. Суждено ли какому-либо из новых культурных народов на деле достичь высоты и тонкости философского мышления, создавшего атмосферу и языковую технику для догматического творчества классической эпохи Вселенских Соборов и привнести в это творчество свой посильный вклад — это зависит от воли Провидения, тайны которого никому не дано точно знать. Но важно то, что путь к этому открыт и благословлен, при условии сохранения естественного пиетета пред честью первенства и благодатной гениальностью святых отцов греческих. Достигнутая степень раскрытия христианской доктрины и ее антично-философская оболочка — не вечны и не единственны. Церковь с угасанием древних культур не состарилась, не омертвела и не утратила присущего ей дара Духа Божия, силы и права при всех переменах и обновлениях умственной жизни человечества непогрешительно устанавливать, если понадобится, и новые формулировки прежних догматов, и принимать новые по языковой и философской форме их истолкования. «Церковь», по выражению нашего славянского Златоуста, «николиже стареет, но присно юнеется». И, не покидая своего компаса древних формул, символов, Соборов и святоотеческих писаний, она может надежно продвигать вперед постижение тайн своего учения. При этом проверка новых богословских изысканий состоит не в том, чтобы внешне сравнивать нововозникающие богословские спекуляции с составом и буквой завещанных нам историей святоотеческих текстов и механически отвергать все, о чем не писали отцы. Разумеется, мы должны

отклонять все, что по существу и по внутренней диалектике преданных догматов им противоречит, но не обязаны сразу отвергать те новые и дополнительные разъяснения вопросов христианского Откровения, к которым призываются верующие и просвещенные Церковью умы богословов состоянием философии и науки нашего времени. Святые отцы первых восьми веков христианства не имели пред своим сознанием ни тех философских предпосылок, ни тех проблем, которые ставятся пред нами — чадами новых культур. Христиане новых веков вовсе не осуждены на роль архивариусов и музейных хранителей эллинских форм догматики. Они, как и древние, суть такие же живые носители существенного содержания апостольского предания веры, которое вечно обновляется, «яко юность орля», и соответственно преломляется в соборном сознании всех времен церковной истории, варьируясь в различиях рас, языков и культур. Наши славянские первоучители восстали против монополии античных языков на богослужebное употребление, справедливо назвав ее «триязычной ересью». По аналогии с этим нет монополии на построение раз навсегда богословия даже и у классической эпохи золотого века церковной литературы. Признавая всю силу авторитета и священности для нас этой эпохи, мы, по примеру святых Мефодия и Кирилла, могли бы назвать «античной ересью» воспреещение переводить на язык новой европейской и славянской мысли все содержание христианства и трактовать его в свойственных нам формах новейшей проблематики. Обратное этому было бы обожествлением и абсолютизированием философского вооружения святоотеческих умов античной мудростью. В таком «монофизитском» искажении святоотеческое наследство превращалось бы в какие-то золотые греческие цепи, навеки безысходно сковавшие все народы. Между тем, при наличии права свободного раскрытия залога веры с помощью новейшей философской техники, свя-

тоотеческое предание — не путы на ногах, а освобождающие крылья, поднимающие слабый человеческий ум над безднами религиозных антиномий, и путеводные звезды, указующие непогрешительные направления к богооткровенным истинам.

Если правильно понятый святоотеческий авторитет не находится в безнадежном конфликте со свободой верующего, Церкви преданного научного исследования даже в самой чувствительной области изъяснения догматов, тем более он не служит ни в какой мере стеснением в других, более позитивных и внешних богословских дисциплинах. Святоотеческая эпоха сплавлена с уровнем античного просвещения, утонченного в области философской диалектики и очень примитивного в вопросах естествознания, истории, археологии, лингвистики. Странно было бы теперь ограничивать богослова в вопросах природы справками с «Шестодневом» Василия Великого, историка, вооруженного сравнительным методом, — Евсевием Кесарийским, библеиста, вооруженного лингвистикой и археологическими открытиями, — экзегетикой Кирилла или Феодорита, исагогикой Иеронима, герменевтикой Тикония. Как богословы-умозрители, выразители духа Церкви, святые отцы и в истории, и в экзегетике все равно останутся для верующего ученого вечными руководящими спутниками, но не в научной методике, не в технике установки фактов. Этот научный аппарат новой европейской эпохи настолько обогатился и методами, и твердо установленными историческими фактами сравнительно с христианской античностью, что не искушенному в науке уму верующих людей неизбежно приходится часто переживать недоумения от встречи с непривычным объяснением многих вопросов, связанных с предметами религиозной веры. По психологическому закону абсолютизации вещей относительных в атмосфере веры, в силу обычного смешения человеческого и изменчивого с Божественным и неизменным, часто кажется, что новая богословская наука

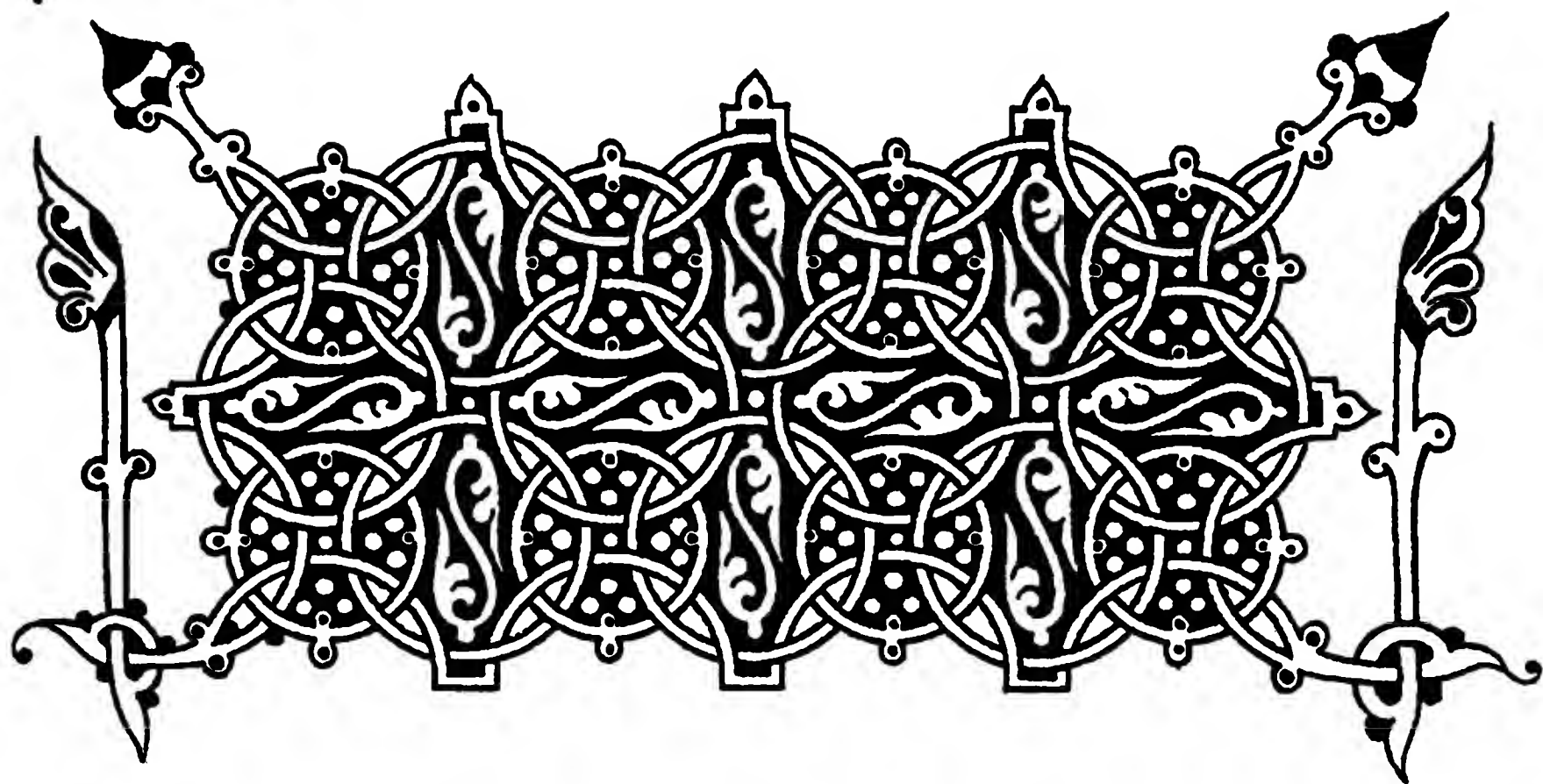
расходится со Священным Преданием Церкви, тогда как тут в большинстве случаев мы имеем дело не с преданием Церкви, а только с преданием школы или местного церковного быта. Яркой иллюстрацией из недавнего русского прошлого может служить уже изжитый теперь конфликт научного движения и практической церковной политики в вопросе о расколе из-за старых обрядов. По научному неведению всероссийский Собор 1551 г. канонизовал московские обряды и богослужебные тексты и оградил их неизменность клятвами. По тому же неведению новый Собор 1667 г. осудил их и оградил клятвами обряды и тексты новоисправленные в качестве обрядов древнегреческих. Двести лет бесплодная полемика опиралась на эти мнимые истины, пока академическая наука не доказала документально, что правилась обряды и чины не по древнегреческим, а по новопечатным книгам, что и двуперстие, и сугубая аллилуйя, и прочие обряды действительно старогреческие. Практические отношения к старообрядцам церковной власти должны были соответственно перестроиться. Итак, возникающие на почве роста науки конфликты и трения ее с нормальным бытовым консерватизмом церковных правительств и иногда простого народа не должны иметь без достаточных оснований трагического характера. Их нет там, где нет движения жизни, где жизнь Церкви одичала от подавления культуры или где она оскудела. Их было много в древней Церкви, когда догматическая жизнь была ключом, их может быть больше, чем сейчас, если этот пульс богословских интересов повысится. Но, повторяем, под этими трениями, в принципе, трагедии нет, и мы не должны ее создавать. Развитие богословской науки немыслимо без верности подлинному Священному Преданию, и живая жизнь этого Священного Предания немыслима теперь без помощи преданной ему, подлинно свободной, добросовестной науки. Вопрос сводится к мудрости тактической, к доброй воле обеих сторон:

блюдущей линию цензуры церковной власти и — ревнующих о преуспейании православной науки исследователей. При правильном функционировании системы соборности в нашей Церкви все вопросы жизни разрешимы наилучшим образом. Система соборности гарантирует многостепенность, многосторонность, беспристрастие, отсутствие единоличных ошибок и произвола, неторопливость и проверку общей совестью всей Церкви. Соборность осуществляет мудрое правило Гамалиила (Деян 5, 34—39), проверяющее в последнем счете суд человеческий судом Божиим.

Из сб.: Живое Предание. Православие в современности. (Православная мысль. Вып. 3). Париж, 1937.



ИБЛЕИСТИКА





ВЕТХОЗАВЕТНАЯ БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА

I

Пользуясь случаем настоящего скромного академического торжества, я имею нравственную потребность предложить вниманию просвещенного собрания несколько общих и по возможности простых слов о предмете весьма обширном, а именно: о ветхозаветной библейской критике. Этот предмет покрывает собой теперь почти всю ветхозаветную библейскую науку; он почти равнозначен с нею. А дисциплина Ветхого Завета — одна из самых разработанных и богатейших по своей литературе в кругу других богословских дисциплин. И весь материал ее разрабатывается в наше время методом критическим, или иначе — историческим. Весьма сложный справочный аппарат дисциплины Ветхого Завета и в области первоисточников (т. е. текстов), и в области пособий подан исследователю столь роскошно, что здесь нетрудно рядиться в пышные одежды эрудиции и ослеплять непосвященных виртуозными выкладками специалистов. Но моей задачей в данном случае является как раз обратное желание — упростить, елико возможно, всякому православному, искренне интересующемуся богословским знанием, подход к сердцевинному, ключевому вопросу, который давно уже поставила пред нашим сознанием библейская наука, разрабатываемая критическим методом. Это вопрос: как мы должны правильно понимать и оценивать священные книги Ветхого Завета как орган сверхъестественного Божественного Откровения истинной религии на нашей планете? Многие стороны обычного, традиционного взгляда на знание библейских

текстов в системе наших догматических верований должны быть пересмотрены и научно-богословски переформулированы в уровень с бесспорными достижениями библейской науки. Разумеется, по суду авторитетного церковного руководства, а не по частным только мнениям отдельных ученых тружеников. Пересмотр этих ходячих формулировок нашей веры настоятельно необходим для вящего ее укрепления; именно — укрепления через использование достижений библейской критики. Задача, аналогичная той, которую для себя ставил в свое время на путях философии Вл. С. Соловьев: «оправдать веру отцов своих, возведя ее на высшую ступень разумения». Низшая, наивная ступень разумения подхода к ветхозаветной Библии уже не довлеет более злобе современного исторического дня. Тут не пустая и унижительная погоня за пошлой модой. Тут миссионерский долг и подвиг веры и Церкви. Неисполнение его влечет за собой умаление веры в массах и потерю престижа Церкви в мире. Излишни при этом были бы оговорки о разумной медлительности законного консерватизма, столь приличествующего церковной науке. Конечно, догматы Церкви неподвижны, но разумное раскрытие и обоснование их и научно-апологетическое оборудование их должны быть подвижны в меру исторического движения человечества, ибо «суббота человека ради». И вот, надо признать, что неподвижный исторический консерватизм Вселенской Церкви (в лице всех ее вероисповеданий) уже слишком достаточно, почти два тысячелетия сопротивлялся какому бы то ни было отрицательному, профанному и критическому отношению к библейским материалам, чтобы можно было упрекать в особом легкомыслии и протестантство, и Англиканскую, и Римско-католическую Церкви, что они с половины XIX и в начале XX вв., в лице большинства своих самых сильных работников богословской науки, самых веских научных изданий, с дозволения своих высших цензурных органов, перешли к почти всеобщему принятию главнейших выводов ветхозаветной

библейской критики. В Римско-католической Церкви эти выводы если и не приемлются еще в прямом их виде, то они серьезно обсуждаются как методологические проблемы, как рабочие гипотезы, и потому выводят римско-католическую науку о Ветхом Завете из пелен немогущей апологетики еще недавней, современной нашему детству эпохи Пия IX, на славное поприще большой и в настоящее время цветущей науки. Доступной всем иллюстрацией этого знаменательного перелома может служить, например, во французской науке — сравнение двух частей капитальной библейской энциклопедии «*Dictionnaire de la Bible*»; первой части, под редакцией аббата Вигуру, где над огромной эрудицией составителя еще тяготеет мрачная тень *Syllabus*'а, и второй части, выходящей в наши дни под редакцией профессоров Пиро и Робера, где уже все библейско-критические материалы смело и компетентно разжевываются на крепких зубах верующей, не боящейся света истинного знания церковной науки. Эту смелость и уверенность развитию латинской библейской науки придает, как и во всем прочем, образцовая организованность Римской Церкви. Она не только поощряет развитие католической богословской науки до уровня достойной конкуренции ее с блестяще развившейся за время отсталой эпохи Пия IX внецерковной (протестантской и неверующей) наукою, но и искусно контролирует ее. Для этой цели достопочтенный Лев XIII (в миру умный дипломат, граф Печчи) еще с 1902 г. учредил при Святом престоле так называемую «Библейскую комиссию» из ученых кардиналов и консультантов, неторопливые и осторожные ответы и директивы которой по недоуменным библейским вопросам постепенно публикуются в официальных «*Acta apostolicae Sedis*» и в специальном «*Enchiridion Biblicum*» (Romae, 1927) и являются косвенно обязательными к руководству для всех церковных исследователей, преподавателей, школьников, клириков и мирян. При этом компетентными римскими канонистами мудро поясняется, что в «принципе» эта дис-

циплинарная безоговорочность суждений «Библейской комиссии» нисколько не связывает ее самое и церковную власть на будущее время, когда новые открытия и прочные приобретения науки вновь уполномочат их дать обновленные и видоизмененные ответы на те же самые вопросы.

На фоне этого просвещенного порядка понятным становится такое красивое духовное явление, как выдающийся целожизненный ученый подвиг одного из великих библеистов, а именно — доминиканца Альбера-Мари-Жозефа Лагранжа (1855—1938), создателя и полувекового руководителя французской «Библейской Школы» в Иерусалиме (1890—1935), конечно, консультанта и самой папской «Библейской комиссии». Отец Лагранж в своих объемистых трудах, в бесчисленных этюдах, большей частью появлявшихся в созданном им «Revue Biblique» и в серии «Etudes Bibliques», через своих участников и преданных сотрудников, не без духовных борений внешних и внутренних, с покоряющей интеллектуальной силой и искусством проводил по всей линии библейских проблем начала библейской критики, названной им «историческим методом». Как глубоко верующему и законопослушному сыну Церкви, отцу Лагранжу пришлось пережить немало духовных драм, но конечная победа в этом сдержанном, бесшумном, но огромном состязании со школьно-богословской рутинной осталась за ним. Его долгая 83-летняя научно-аскетическая творческая жизнь легла незабываемой гранью между двумя эпохами римско-католической библейской науки, еще вчерашней докритической и нынешней — критической. Его благочестивый, верующий и верный догматам Церкви подход может служить опорой и руководством и нам — православным, еще не начинавшим подвига усвоения библейской критики.

До революционного саморазрушения России и уничижения Русской Церкви наша духовно-академическая наука была гегемоном для богословской учености других православных стран. Но ее ученая

продуктивность по отделу библейскому, стоя не количественно, а качественно на уровне мировой учености, соблюдала еще волей-неволей стыдливое молчание о критическом перевороте, происшедшем в библейской науке. Были только некоторые осведомительные касания к щекотливым проблемам в статьях профессоров Ф. Г. Елеонского и В. Ф. Рыбинского. За четверть века отсутствия России в ее естественной роли предводителя православно-богословской учености заметно возросла и встала на общеевропейский уровень ученость православно-богословских факультетов балканских стран, особенно в Афинах. Но, как свидетельствуют солидные курсы общих и частных введений в Ветхий Завет профессора И. С. Марковского (Введение в Св. Писание на Ветхи Завет. Ч. I. Общее введение. София, 1932; Ч. II. Частное введение. София, 1936) и профессора П. И. Брациотиса (Π. Ι. Μπρατζιώτης. Εισαγωγή εις την Παλαιαν Διαθήκην. Ἐν Ἀθήναις, 1937), ветхозаветная наука в них построена еще всецело на предпосылках старой докритической школы, хотя проблемы критической науки и не замалчиваются здесь, как это делалось в старых учебных руководствах. Новаторскую борозду в науке, несомненно, проводит второй молодой профессор Ветхого Завета и еврейского языка на Афинском богословском факультете Василий Веллас. Выученик немецкой науки и, в частности, венского профессора Э. Зеллина, верующего умеренного критициста, профессор Веллас на I Конгрессе православных богословов в Афинах в 1936 г. выступил с докладом на тему «Bibelkritik und Kirchliche Autarität» (Procès-verbeaux du I Congrès des theol. orthodoxes. Athenes, 1939. P. 135—143). И отдельно: Κριτική της Βίβλου καὶ ἐκκλησιαστικὴ αὐθεντία (Ἀθῆναι, 1937), в котором утверждает, что Православная Церковь никогда не канонизовала употребляемого в ней текста Библии по его нынешней букве и не связывала богодухновенности библейского слова с вопросами об авторстве и единосоставности отдельных книг, что для нас вполне допустима, например, многосоставность книг, надписанных именами Исаии,

Захарии, Даниила и так далее, что богодухновенность относится лишь к ее догматическим и религиозным истинам, а не к мнимой непогрешимости Библии в данных исторических, геологических, географических, хронологических, математических, вообще научно познаваемых. Посему профессор Веллас не видит оснований к конфликту между учительным авторитетом Православной Церкви и методами и даже выводами библейской критики. Он и разделяет эти выводы в своих печатных работах. Несмотря на эту одну ласточку, еще не делающую весны, в общем, пока приходится признать, что вопрос о прохождении ветхозаветной дисциплины сквозь горнило критического метода в богословских школах всех православных стран остается до сих пор еще непечатным делом. И столь старая в науке тема, как ветхозаветная библейская критика, звучит у нас, на Востоке, еще некоей новинкой. И как бесконечно грустно, что наша великая Матерь Русская Церковь сейчас так низко прибита к земле и поглощена пока самыми элементарными вопросами простого существования — «крестить и благовестить», — что, может быть, не скоро еще удосужится вновь взойти на те аристократические высоты богословского цветения, с которых она свергнута была в низины революционной юдоли. Как бы хотелось в этой уже вечереющей для нас жизни очутиться еще раз в благолепных старостильных залах наших «Святых Академий», по верному слову митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), и выслушать с их трибун речь о библейской критике профессоров Муретова, Троицкого, Рождественского, Мышцина, Тихомирова, Рыбинского, Глаголева, Петровского, Воронцова и других. Но...

Иных уж нет, а те — далече...

И вот приходится самому, среди пустыни нашего «сорока-летнего» странствования, поднимать глас вопиющего о давно

пропущенном великой русской наукой (она велика, как все русское велико!) сроке усвоения и переработки плодов библейской критики. Молю Духа-Утешителя, да пошлет Он мне в сей час укрепление по слову одного из прекраснейших псалмов:

Мал бех в братии моей
И юнший в дому отца моего...
Руце мои сотвористе орган,
и персты мои составиша псалтырь...

Дерзновенно уже одно то, чтобы охватить столь огромный, сложнейший и деликатнейший вопрос в краткой праздничной речи. Поэтому всяческие условные ограничения нашей задачи необходимы.

Самое мучительное из этих ограничений состоит в данном случае в том, что главнейший тезис, выдвигаемый библейской критикой, не может быть здесь представлен с его доказательствами. Для этого нужен объем курса или книги. Тезис может быть лишь показан, декларативно заявлен. Он настолько же нов и радикален, как переход от Птолемея к Копернику. Нельзя за четверть часа даже отдельного человека, тем более целое собрание или общество, перевести от геоцентрического мировоззрения к гелиоцентрическому или убедить в эволюционной гипотезе происхождения животных видов.

Итак, постараемся повести по возможности «простую речь о мудреных вещах», как озаглавлена одна русская философская книга.

II

Библейская критика — это сама историко-филологическая наука с ее критическими методами в приложении к Библии. Уместно ли такое применение научно-критических приемов к Священному

Писанию, к слову Божию? Действительно, из всей мировой письменности Церковь отобрала, одобрила и преподает нам только это определенное собрание книг как письменный первоисточник Божественного Откровения для принятия и усвоения его нашей способностью веры, а не для нашего разбирающего, то принимающего, то отвергающего разума. И тем не менее для работы нашего научного разума рядом с этим восприятием на веру догматического учения, содержащегося в священных книгах, остается еще огромное поле деятельности — такое же, как при изучении любых литературных памятников древности. Ибо Библия физически живет, как и другие книги, подвергаясь всем превратностям книжной судьбы, особенно за долгие тысячелетия их рукописного существования. Книги терялись, гибли от стихий, «огня, меча, нашествия иноплеменных» и проч., наполнялись неизбежными описками, ошибками, вариантами от каждого копииста и редактора. В частности, для древнееврейских книг была переломной эпоха III—II вв. до Р. Х., когда они со своего древнего ханаанского (или финикийского) шрифта перешли на нынешнее квадратное письмо арамейское, или, иначе, ассирийское — «кетав ашшури». Перешрифтовка родила новые недоразумения и ошибки. Квадратный шрифт, в свою очередь, неудачен тем, что в нем очень много букв, схожих друг с другом и обычно смешиваемых при чтении и переписке. Еще более глубокий дефект семитических языков состоит в том, что в них нет букв для гласных звуков. Пишутся одни согласные. Слова понимаются и произносятся по догадке. Это чтение по догадке гарантируется лишь традицией. Но само по себе слово, обычно состоящее из трех коренных согласных, может быть произнесено двенадцатью различными способами. Некоторые из этих способов звучат грамматически вполне осмысленно, могут подходить и к смыслу данной фразы и таким образом видоизменять и ее значение. Эпоха квадратного письма сверх того характеризуется еще тяжелой для нас манерой

письма сплошного (*scriptio continua*), без отделения слова от слова. Отсюда тоже огромное количество разных делений сплошной вереницы букв на слова, разных чтений и пониманий. Верными свидетелями всякого рода разночтений и вообще естественной изменчивости и текучести рукописного древнееврейского текста являются для нас древние переводы его на другие языки, начиная с греческого в III—II вв. до Р. Х. Придуманные раввинами позднее и установившиеся только в VI и VII вв. по Р. Х. две системы вокализации, то есть обозначения гласных букв особыми надстрочными значками, при сопоставлении ныне принятого вокализованного текста с древними переводами (греческим, сирским и иеронимовским латинским) наглядно показывают, что многие слова прежде разно вокализовались при чтении, то есть разно произносились и разно понимались.

Иудейские книжники, хранители и редакторы текста знали, конечно, об этой естественной для всякой древней книги изменчивости текста, но до времени не думали какими-то экстренными мерами преодолеть природу вещей. Они особенно обеспокоились вариантами и спорностью текста только в евангельскую эпоху. Неприятные еретики для них — христиане — как бы отняли у них Библию и, читая ее преимущественно в греческом переводе, неожиданно толковали ее в применении к уничиженному, распятому и неузнанному иудейством Мессии. Внешние политические обстоятельства были для иудеев еще грознее. Последние неудачные восстания иудеев против Римской империи при Веспасиане (в 70 г.) и при Адриане (134 г.) выдернули у них почву из-под ног для нормального государственного существования в качестве территориальной нации. Они лишились навсегда Иерусалима и Палестины и стали безземельным странствующим народом, объединенным только одной национальной религией, а внутри религии — только книгой, Библией. Вот эта книга и сделалась для иудейства, взамен утраченной территории, един-

ственной почвой под ногами, физически осязаемой и в то же время легко уносимой с собой в любую часть света. Каждый свиток и кодекс священной праотческой письменности стал для рассеянного народа как бы тем надежным суденышком, а все вместе — тем огромным флотом, на котором иудейство поплыло в своих тысячелетних странствиях по всем морям и океанам. Понятны поэтому явившиеся вдруг у книжников чрезвычайные заботы и мероприятия к тому, чтобы обеспечить и забронировать эту базу и ограду нации, подобно другим нациям, по-своему укрепляющим и обороняющим свои границы. И было придумано и осуществлено нечто чрезвычайное, героическое для возможного замораживания текучести библейского текста, для его искусственной остановки. Раввины изъяли из употребления все старые синагогальные списки и заменили их копиями с одного списка, признанного ими наилучшим и образцовым. Благодаря этой единственной в истории мировых литератур, фанатически скрупулезной операции, совершавшейся в конце I в. и начале II в. христианской эры, еврейский текст, называемый иначе масоретским (по имени этой операции — «предания» его, от «масора — масорет» = предание), достиг наибольшей неподвижности. Наибольшей, но не безусловной, конечно, ибо неподвижных текстов вообще не существует. Раввины — редакторы текста; так называемые масореты, засвидетельствовали текучесть и неискренность его до их времени и тем еще, что, избрав за норму и образец одну рукопись, они отметили и в ней круглым счетом до 6000 ошибок, неправильностей и описок. Не изменяя рукописи ни в чем, заповедав рабски копировать ее вплоть до случайных начертаний некоторых букв (то ниже, то выше общего уровня, то перевернутых, то растянутых и тому подобное), они все не одобренные ими слова отметили знаком «кетив» (т. е. «так пиши»), а свои поправки знаком «кере» (т. е. «а ты читай»). Таким путем сами хозяева и распорядители ветхозаветного текста, иудейские

книжники, дали нам пример критики и исправления библейского текста, пример положительный и ободряющий, ибо, открыв по своему усмотрению до 6000 неисправностей, они тем самым достигли стольких же поправок. Критика не портит текста, который неизбежно удаляется в процессе исторического существования от своей изначальной чистоты, а возвращает и приближает его к последней.

Но задача критики текста только начата достопочтенными масоретами. Она далеко обширнее, чем им представлялась. При помощи древних переводов, неглижированных масоретами, и вообще при помощи двухтысячелетнего опыта и техники европейской филологической науки мы ныне богато вооружены для установления уже не тысяч, а десятков тысяч разночтений в Ветхом Завете, а соответственно и стольких же приближений к первотексту оригинала, без надежды, конечно, когда-либо найти его в безупречно чистом первоначальном виде. Чтобы убедиться в этом, стоит только заглянуть в такой скрупулезный и отныне руководящий труд, как Ф. Делича «Die Lese — und Schreibfehler im Alten Testament», 1920. Или в критическое издание самого текста Библии — *Biblia Hebraica*, edit. R. Kittel (Stuttg., 1925). Или в новые комментарии: Геттингенский, изд. проф. Новакка, Тюбингенский — К. Марти, Эдинбургский *International Critical Commentary* и, наконец, в римско-католический, под руководством незабвенного отца Лагранжа — «*Etudes Bibliques*». В настоящее время в ученом богословии всех вероисповеданий считается всеобщепринятым правилом необходимость критической установки текста раньше всякого серьезного толкования любого ветхозаветного места или каких-либо богословских выводов из него. Наша отечественная наука в этом отношении не составляет никакого исключения. Еще по почину отцов нашей гебраистики великого Филарета и его достойного ученика протоирея Г. П. Павского, особенно со второй половины XIX в., все наши научные труды

по Ветхому Завету, включая даже и такое популярное издание, как «Толковая Библия» профессора А. П. Лопухина, полностью используют все приемы научной установки текста при помощи критического аппарата, достигнутого западной наукой.

Эта часть библейской критики, то есть текстуальная критика как вводная процедура, укрепляющая почву под дальнейшими выводами из текста, историческими или богословскими, еще с конца XVIII в. окрещена была именем «низшей критики» (*critica inferior sive humilior*; *die niedere Kritik*; *low criticism*; *la critique inferieure*), в отличие от дальнейшей стадии критики уже самого содержания текста с его литературной и исторической стороны, что названо было «высшей критикой» (*critica altior sive sublimior*; *die höhere Kritik*; *high criticism*; *la haute critique*). Немного странно звучащая и не вполне меткая терминология. Но — что делать? — она прижилась в науке. Точнее было бы назвать текстуальную критику формальной, или внешней, а литературно-историческую — материальной, или внутренней. Вот тут-то, на грани двух моментов научно-критического процесса и остановилась наша восточная и русская богословская наука и еще не перешагнула этого порога, хотя бы, по примеру Церкви Римской, под руководством официальной библейской комиссии.

III

Внутренняя, или материальная, критика («высшая», если угодно употреблять этот нескладный термин) охватывает огромное количество проблем, обычно выдвигаемых при исследовании памятников древности, — вопросов литературных, исторических, археологических, наконец, религиозно-догматических, так что, как я уже сказал, ими покрывается почти все поле библейской науки. Следовательно, нам нет возможности, да и необходимости обозревать здесь весь этот огромный лес встающих перед библеистом вопросов. Мы можем ограничиться примерным указанием лишь

на некоторые ряды их, наиболее щекотливые и беспокойные для нашей сонной и ленивой школьной традиции, на самом же деле благополучно разрешаемые при свете критики и к вящему укреплению нашей веры.

Такова, например, прежде всего серия вопросов историко-литературного характера о так называемой подлинности, аутентичности, авторской принадлежности той или иной священной книги известному лицу, по ее заглавию или по традиции. Хотя около трети ветхозаветных книг вполне анонимны, некоторые явно псевдоэпиграфичны (как Екклесиаст, Песнь песней, Премудрость Соломона, Плач Иеремии, Вторая и Третья книги Ездры), надписания многих спорны (Притчи), но вероучительный авторитет священных книг не зависит от определенного авторства. Ветхозаветная Церковь отбирала и канонизовала книги, то есть признавала их богодухновенными — иногда не без долгих споров и колебаний — по их внутренней ценности и поучительности, а не по славе авторских имен. Новозаветная Церковь автоматически восприняла эту традицию, ничего в ней не меняя, то есть ставя богодухновенное достоинство книг в зависимость от того, что они были признаны таковыми праотеческим иудейским преданием (это и значит «канонизованы»), а не по тому, именные они или безымянные, известны их авторы или нет.

Однако с исторической и историко-богословской точки зрения установление авторской принадлежности каждой книги имеет специфический интерес, ибо как естественные религии, так и религия Откровения подвержены закону постепенного роста и раскрытия, а потому все богословские идеи, как зародыши скристаллизовавшихся к нашему времени догматов, в тех случаях, когда мы можем по библейскому тексту датировать и локализовать их выражения во времени и пространстве, получают свою конкретную живость, отчетливость и свой точный смысл. Итак, не простая вера, приемлющая библейские книги как богодух-

новенные под гарантией авторитета Церкви, заинтересована в отыскании подлинного авторства и происхождения их, а именно искусственное в науке богословие. Правда, в научных поисках не сохраненной преданием памяти о написании многих книг критической науке приходится нередко начинать с отрицания традиционной псевдонимности или псевдоэпиграфичности их. Отсюда, по недоразумению, дурная репутация у библейской науки, будто она не любит признавать личное авторство за священными книгами. Наоборот, именно наука стремится всеми силами открыть подлинных авторов вместо нынешних псевдонимов и анонимов. И даже консервативное богословие постепенно следует за ней, не отстаивая во что бы то ни стало, например, Соломонова авторства для Екклесиаста и Притчей и Давидова — для всех псалмов, надписанных его именем.

Хотя вообще, с догматической стороны, вопрос об авторстве священных книг, и особенно так называемых учительных книг, довольно безразличен, раз данная книга признана Церковью богодухновенной, но есть один, наиболее крупный и в то же время наиболее щекотливый и, можно сказать, невралгический из всех авторских вопросов библейской литературы. Разумею вопрос об авторстве Пятикнижия Моисеева. Однако и здесь акцент вопроса не в личности автора как таковой, не в религиозно-мистическом значении для нас заключенных в Бытии первобытных преданий некоторой избранной группы древнего человечества, не в хаотической и внутренне несогласованной кодификации культовых, бытовых и гражданских законов древнего Израиля, в одном виде представленных в книгах Исход, Левит, Числа и в другом виде во Второзаконии. Акцент вопроса чисто исторической природы: когда, в какой хронологический момент все эти и Моисеевы писания, и Моисеевы предания, и выросшие из них практика и история положены на письмо и средактированы уже в том виде, как мы их теперь имеем? До завоевания Израилем земли

Ханаанской, как внушает нам обычно принимаемая традиция, или уже в эпоху Царств и окончательно в плену вавилонском ко времени Ездры (IV в. до Р. Х.)? Ценность ответа на такую постановку вопроса состоит не в удовлетворении только нашей исторической любознательности, а в выводах, вытекающих из того или иного ответа. От этого зависит весь план построения истории ветхозаветной религии и древнеизраильской Священной истории, включаемой в общую мировую Священную Историю. Поэтому указанным вопросом мы, строго говоря, и хотели бы здесь ограничиться.

Но при всем недостатке времени уже из одного уважения к значительности и других проблем, поднимаемых библейской критикой, скажем предварительно нечто и о них.

Рядом с проблемой подлинности в смысле авторства стоит вопрос о подлинности в смысле цельности и односоставности дошедшего до нас текста данного автора или данной книги. Работа масоретов, продолженная великим Оригеном и продолжаемая современной текстуальной критикой, перешла в глубокий литературно-исторический анализ текстов по самому их содержанию. Гигантская проделанная ученая работа привела к весьма убедительным выводам, не в гадательных деталях, конечно, а в основном, в том, что все ветхозаветные книги пережили периоды заметных редакционных переработок, дополнений, приспособлений к своему времени. Древневосточные, в частности семитические, народы имели совершенно отличные от наших взгляды на роль книги. Скрупулезного вопроса об исторической, документальной подлинности для них не существовало. Книга была для них средством религиозно-этического назидания. Все, что казалось в тексте практически нецелесообразным, смущающим, соблазнительным, спокойно ретушировалось, перерабатывалось, изменялось, дополнялось хозяйскою рукою вождей народа, в данном случае — пророков, священников, мудрецов (хахаким) и

книжников. Задача книги была практическая, миссионерская, пастырская, а не теоретическая, документальная, архивная даже в тех случаях, где, по-нашему, должна бы быть речь об исторической точности. Особо напряженной и творческой эпохой, собравшей, обработавшей и издавшей для широкого народного употребления священную литературу, была эпоха плена вавилонского и раннего после пленного времени (VI—IV вв. до Р. Х.). Священник Ездра, как видно довольно точно из его книги, принес иерусалимским возвращенцам из Вавилона по меньшей мере Пятикнижие и, вероятно, некоторые книги исторические. Самаряне, вскоре отделившиеся от иудеев (IV в.), унесли с собой из Иерусалима не только Пятикнижие, но и книгу Иисуса Навина. Однако в великой духовной лаборатории Вавилона во времена Ездры было уже готово большое собрание всех категорий священных книг: наряду с историческими — и книг пророческих, и некоторых учительных книг. Вавилон с тех пор на тысячелетия стал школой иудейской талмудической книжности.

В горниле вавилонского плена не только возродился, но, можно сказать, заново родился иудейский народ. Уведен был в плен гордый политической народец, непрерывно ведущий авантюрные войны в лоне то египетской, то ассиро-вавилонской коалиции, грубый бытовой язычник, идолопоклонник, а вернулся на развалины Иерусалима трезвый монотеист, ревнитель монопольного культа своего Бога Ягве, понятого наконец как Единый и Единственный Бог всего мира и всех народов. Это уже был почти не народ, то есть не политическая нация, а безгосударственная, внеземельная религиозная община, Церковь. Израиль плотяный превратился в Израиля духовного. Таков был провиденциальный результат наказания народа пленом. Израиль оперся не на свою государственную власть и династию, не на армию (он надолго стал подданным чужих империй), а на свою веру, на свое строго уставное культовое благочестие, на свое священство, на свою

писаную Моисееву Тору и ее книжное продолжение: «пророков» (небиим) и прочие «писания» (кетубим), на то, что в эллинистическом мире, поначалу через иудеев же, получило название «Библии». Состав и редакция библейских книг получили свою чеканку именно в этой духовной лаборатории плена, когда вождей народа и лучших сынов его охватила пламенная религиозно-патриотическая вера в то, что они религиозно неизмеримо выше поработивших их язычников, что они не должны унижить себя слиянием с ними, что Господь только и ждет от Своего народа, чтобы вернуть ему за покаяние и честь и славу бóльшую и лучшую, чем в последние времена их царств. Прообразом этой славы берутся легендарные времена Давида и Соломона. Но надежды, предчувствия и пророчества идут недостижимо далеко. Новыми глазами и ушами воспринимает просветленный Израиль до сих пор пренебрегавшиеся им прежние пророчества. Он комментирует их в свете вновь зажегшихся в его сердце чаяний. Пленные пророки — отчасти Иезекииль и особенно неизвестные по имени, приписанные к концу книги Исаии, говорят о благах и блеске грядущего царства Израиля в чертах чудесных, космических изменений, о явлении нового мира — как бы взамен потерянного рая на земле. Новый чудесный Отпрыск Давидовой династии сводит небо на землю и стягивает к скромному Сионскому холму поклонение всего мира. За этим ликующим днем пришествия Мессии открываются еще более отдаленные перспективы. Силы зла в виде демонически преобразенных, исконно-враждебных Израилю языческих народов вновь устремляются на обновленный Иерусалим, но здесь подпадают последнему страшному суду Ягве — Бога Израилева, поражающему их и вновь утверждающему Свое святое Царство. За мессиологией раскрывается эсхатология, переходящая в апокалиптику. Религиозно-литературное творчество достигает высоких градусов напряжения, и в нем переплавляются исторические и пророческие писания эпохи

Царств. Вот почему книги пророков в особенности подверглись такой большой, иногда сплошной переработке. Глоссы, ретушировки, интерполяции, приписки из иных пророчеств — все это особо характерные черты именно точно датируемых, исторически наиболее прозрачных для нас неанонимных пророческих книг. Разумеется, безошибочное различение первобытно-оригинальных текстов пророков и всех изменений и добавок к ним никому не доступно. Но без гипотетического анализа текста и без попыток разделить в нем первоначальное (авторское) и позднейшее (редакторское) решительно невозможен толковый комментарий библейских книг, пророческих в особенности. Отказ от методов и уже огромных положительных достижений истинно научной библейской критики в наше время равносителен обречению себя на отказ от здравого богословского понимания Библии, а иногда и просто от здравого смысла.

Яркой, наиболее общеизвестной иллюстрацией переработки состава и текста служит книга пророка Исаии. Время и обстановка написания книги нам сравнительно хорошо известна. Личность автора также довольно жива и характерна. Поэтому инородные материалы в книге пророка Исаии нынешнего состава сравнительно легко поддаются различению. В первых 40 главах подлинно Исаиевой книги зияюще не сливаются ни с исторической обстановкой, ни с богословским и литературным стилем Исаии, многие отрывки и целые главы, преимущественно эсхатологического характера. И это большею частью принятые нами выдающиеся мессианские места: например, IX гл. (о Мессии — божественном царе на престоле Давидовом — пророка скорее V, а не VIII в. до Р. Х.); XI гл. (о духовных дарах того же Мессии, о райском счастье и всемирной славе Сиона — пророчество той же эпохи, VI—V вв.). Или знаменитый Апокалипсис Исаии — главы 24—27, с вещанием о воскресении мертвых, т. е. с догматом, который забрезжил в потемках ветхозаветного неведения только к концу

эллинистической эпохи (II в. до Р. Х.). Или вот переделка и явные вставки позднейших пророчеств, даже маккавейской эпохи, в рамках подлинных пророчеств Исаии о разных народах: гл. XIII—XXIII. Само собой разумеется, что все эти пророчества, раз включенные в священный, канонизованный текст, сохраняют для нас всю силу вероучительной, догматической обязательности независимо от их авторской неизвестности или псевдонимности по принципу их принятия нами из рук ветхозаветной и новозаветной Церкви в качестве Священного Писания.

Еще важнее в вопросе о составе книги пророка Исаии — это соединение с подлинным Исаией первых 40 глав целой новой, также выдающейся анонимной пророческой книги, которая теперь заключается с 40-й по 66-ю главу книги пророка Исаии. Неведомый нам богодухновенный автор писал эту великую «книгу утешения» для Израиля, сначала в 539 г. до Р. Х., перед самым взятием Вавилона Киром (гл. 40—48), а затем (гл. 49—55) по завоевании Вавилона (538 г.). Если ему же принадлежат и главы с 56-й по 66-ю, то они написаны несколько позднее, около 520 г. и уже на территории Иерусалима. Автор приписал свою книгу к Исаии как его ученик и последователь излюбленной Исаией богословской терминологии (название Бога: «Святый Израилев»), ибо при всем различии эпох, исторического горизонта, при различной злободневности религиозных тем он усматривал у Исаии предвидение современных ему событий освобождения из плена. Последние энтузиастический автор переживал в перспективе ярких, пламенных, мессианско-эсхатологических видений. Это ему принадлежит потрясающий и загадочный гимн страдающему отроку Господню (Эвед-Ягве) (53-я глава), где он проповедует превышающее Ветхий Завет богословие об искупительном значении страданий праведника за грехи человеческого рода. Это ему, как евангелисту Голгофы, мы «внемлем в священном ужасе» в паремии на вечерне Великой Пятницы. И есть чему по-чело-

вечески удивляться в этом вершинном для израильского пророчества прославлении раба Ягве (Эвед-Ягве), ибо самые тщательные усилия лучших ученых знатоков ветхозаветного богословия не в состоянии объяснить убедительным эволюционным путем появления в голове пусть и гениального мыслителя этой парадоксальной для культового номизма иудеев и утилитарно-рационалистической морали их мудрецов (хахаким) идеи искупительной силы унижений и страданий, и притом не понятых и не признанных, одного невинного праведника за грехи всего народа. Это — антидиалектическая творческая новизна, это Божественное Откровение, это касание Духа Святого к высокому напряжению духа человеческого. Для талмудического иудаизма и для рационалистически настроенных библеистов «отрок Господень» только образ коллектива, символ народа израильского. Но неустранимо личные индивидуальные черты образа побуждают многих экзегетов искать его конкретного прототипа в современном автору пленном иудействе. Очевидно, современникам было ясно, о ком идет речь, как и во всех вообще пророчествах. Только для нас теперь это загадка. Был ли это предпоследний иудейский царь Иоаким, 37 лет протомившийся в вавилонской темнице и затем неожиданно вавилонской же династией освобожденный и возвращенный в среду коронованных династов, или другой отпрыск Давидов, на котором сосредоточивались патриотические чаяния пленников, однако несомненно, что орлиный полет пророческой мечты автора ритмических поэм об «отроке Господнем» (Эвед-Ягве) окружил это историческое лицо безмерно чудесными, сверхчеловеческими силами, как главы и творца вот-вот имеющего наступить мессианского всемирного прославления Израиля.

Мы знаем, что ни буква этого пророчества, ни буквы всех других пророчеств о безмерно чудесных подробностях мессианского царства Израиля никогда не исполнились и не исполнятся в земной истории. И этого не нужно, ибо пророчества уже духовно

исполнились и исполняются до конца, что открылось нам — христианам, читающим Ветхий Завет без покрывала, пребывающего на глазах иудейства. Но открывшееся нам, сынам Нового Завета, понимание Ветхого Завета не было еще доступно не только массе, но и самим творцам его, писателям-пророкам. Недаром же легла между нами и ними таинственная грань двух Заветов. Поэтому мы не должны увлекаться наивной ненаучной экзегетикой и вписывать свое точное и новоисторическое, и новодогматическое ведение в сознание и в букву древнеизраильских писателей. Они видели и разумели в пределах своих ветхозаветных горизонтов и в позитивно-историческом, и в религиозно-мистическом смысле. И когда Дух Божий окрылял их и уносил на грань, положенную Завету Ветхому, когда они, по отеческому выражению, становились как бы уже евангелистами, то и тогда они видели нечто чрезвычайное для них лишь «зерцалом в гадании» и, пытаясь сказать несказанное, все же мыслили и говорили в понятиях и образах своего времени и были совершенно понятны своим современникам. Новозаветный смысл речей пророков для них самих был элементом сверхсознательным, усматриваемым нами лишь с нашего посюстороннего, новозаветного берега, тогда как прямой и конкретно-исторический смысл пророческих слов, ясный для сознания самих пророков и их слушателей и читателей, наоборот, часто для нас теперь остается темной, неразъясненной археологией. Пророки не были противоестественными монстрами, намеренно обременявшими души современников какими-то непостижимыми для человеческого разума загадками. Наоборот, они пастырски любили и учили темный и грешный народ свой, наставляли его всяческими, даже педагогически наглядными способами, даже юродивыми символическими действиями. Их самосознание и их вещания были по-человечески совершенно естественными, а сверхъестественное духовное озарение лишь подкрепляло и возвышало их естественное богословствующее умозрение. Так

и в данном случае великий неизвестный нам по имени пророк в духе и силе Исаии, условно называемый Второисаией, сверхветхозаветно, богодухновенно-возвышенно истолковал религиозный смысл страдания неведомого нам представителя иудейского народа (Эвед-Ягве) и через то стал для нас (и только для нас, а не для себя и для вавилонских пленников) евангелистом Голгофы. Сам же он, наряду со всем сонмом ветхозаветных провидцев, праведников и вещателей об исполнении мессианских обетований «в последние дни» (беахарит гайямим) был и еще должен был оставаться великим слепцом.

Все они, обреченные еще быть в зоне «закона сений и писаний» и лишь влекомые тайным тяготением, как магнит к железу, к мессианскому Первообразу, могли, да и должны были говорить только на языке живой конкретной израильской истории и ее текущих событий, задач и интересов. Их речи не были бессознательной невнятной глоссолалией. И сами они не были безлично, механически звучащими органами, на которых играл Дух Божий. Они были живые, естественные люди с естественной человеческой ограниченностью. И самые близкие из них к пришедшему уже Первообразу, Которого они держали на руках, то есть Богоприимец и дочь Фануилова, мыслили и говорили о Нем от лица всех чаявших избавления в Иерусалиме как будто мессианически широко, как о «Свете во откровение языком» (Лк 2, 32), но тем не менее только как об «утехе Израилевой». Хотя и говорили об оружии, проходящем сердце Матери Мессии, но еще без знания таинства Голгофы и без знания того, что пред ними не просто мать, а Богоматерь. Еще «не прииде час» (Ин 2,4) нового откровения, еще «не раздразя на двое» (Мф 27, 51; Мк 15, 38) завеса Ветхого Завета, еще не спало с глаз то покрывало, которое только «о Христе престаёт» (2 Кор 3, 14). Свет евангельский пролился на все книги Ветхого Завета лишь по воскресении Христовом, когда Воскресший и Сам Преобра-

женный отверз Своим еще ветхозаветно слепым Апостолам «ум разумети писания» (Лк 24, 45), — акт, завершенный в Пятидесятницу. С того чудесного момента передвижения всех религиозных перспектив у детей Авраама по плоти и сынов завета Синайского, ставших «во Христе новою тварью» (см. 2 Кор 5, 17), «открылись вещие зеницы»¹, и они, а за ними и мы, стали уже новыми глазами и новыми ушами внимать строкам Писания. В привычных по букве словах зазвучала вдруг музыка сфер, раздались обер- и унтертоны, мелькнуло незримое ранее ультрафиолетовое и инфракрасное. Приоткрылась некая часть плана Премудрости Божией, заложенного в истории избранного народа. Многие по естеству случайности оказались вовсе не случайными, ибо нет ничего случайного даже в царстве свободы для Божественного Предведения. Факты и слова, разделенные тысячелетиями и как будто ничем друг с другом не связанные, взаимно диспаратные, явились вдруг тесными звеньями таинственного великого целого, оказались прообразами своих первообразов. Сени и гадания стали явью для духовных очей веры.

Разве знал Второисаия, прославляя близкого ему страдальца за Израиля, но прославляя его не как позитивист-патриот, а как пророк в свете мессианских упований, разве он знал, что в плане Божественной Премудрости, сопрягающей весь мир в таинственном единстве и гармонии частей и моментов, — разве он знал, что его пишущая трость (херет), изображающая прообраз, уже чертит картины Голгофы, чеканя готовые речения для будущих Евангелистов, «образов сбытие зрящих», очевидцев крестных мук Первообраза? «Яко овча на заклание ведеса и яко агнец предстригушим его безгласен... И со беззаконными вменися... Той же язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша...

¹ В стихотворении А. С. Пушкина «Пророк»: «Отверзлись вещие зеницы». — *Ред.*

Язвою его мы изцелехом!» (Ис 53, 5—12). Равно как и псалмопевец — автор 21-го Псалма, разве знал он, что его литературный образ «разделиша ризы моя себе, и о одежди моей меташа жребий» (Пс 21, 19) есть уже прообраз события голгофского? Разве он мог знать, что его начальный стих в переложении на разговорный арамейский язык — «Эли, Эли! лема шебактани — Боже Мой, Боже Мой, вскую оставил мя еси!» — в молитвенном вопле к Отцу будет повторять распятый Сын Божий? Только нам это открылось и раз навсегда поразило нас своим совпадением.

Не думал, конечно, и подлинный исторический Исаия, когда он, как читаем в 7-й главе его книги, маленькому трусливому политикану, царю Ахазу, сообщил волю Божию об избавлении Иудеи в ближайшие два года от вражеского нашествия и как на знамение милости Ягве указал на предстоящее рождение какой-то молодой женщиной сына с именем Еммануил. Не думал Исаия, что и это рождение, и это символическое имя (хотя сердце пророка и билось при этом мессианскими предчувствиями), что весь этот маленький политический инцидент около маленького царька маленького народца выйдет потом далеко за пределы этой захолустной провинциальной истории, что все это — прообраз и Благовещения, и Рождества Христова, событий более, чем всемирных. Странно и, конечно, не случайно решение тех благочестивых иудейских переводчиков этого места Исаии на греческий язык, которые упорно поставили здесь неожиданное по смыслу для зачинающей женщины и неожиданное вообще для иудаизма слово παρθένος — «дева», переводя здесь так еврейское слово «та-алма». Прямое еврейское слово для обозначения девства и девы — «бетула». Слово «алма» шире по своему значению. Оно означает зрелую девицу брачного возраста и уже состоящую в браке молодую женщину, по-русски «молодицу». Из семи случаев употребления в Ветхом Завете слова «алма» только еще раз в Быт 24, 43 греческие переводчики перевели его словом παρθένος по требованию ясного смысла речи

(речь шла о невесте Исаака, Ревекке). В пяти других случаях они всегда переводили νεανίς, то есть «молодица» [по-славянски «отроковица», Исх 2, 8, Песн 1, 2; «юнота» — Песн 6, 8; Притч 30, 19 — «юность» (неточно); Пс 67, 26, славянское неточно «девы», в греческом νεανίδες)]. Но вот глаз Евангелистов, читавших Библию уже обычно по-гречески, вонзился в слово παρθένος и возвестил нам, что этот смелый неточный перевод не случаен, провиденциален, прообразователен. Недаром весь alexandрийский перевод, называемый LXX, принят с любовью Церковью, а иудейством, его создавшим, с мистическим ужасом отвергнут и заменен другими (переводы Аквилой, Симмахом).

Иллюстрация вопроса о подлинности в смысле цельности и единства состава ветхозаветных книг на случае с книгой пророка Исаии показывает нам, насколько вопрос о богодухновенности и пророческом характере ее, вопрос веры и религиозного ведения не зависит от чисто внешнего, подлежащего научному испытанию факта той или иной литературной судьбы этой книги как книги. Последней попыткой русской богословской школы отстоять «Единство книги пророка Исаии» была под этим заглавием напечатанная в 1902 г. московская магистерская диссертация архиепископа Фаддея (Успенского). После этой добросовестно-трудолюбивой попытки отстоять безнадежную позицию традиционной школы мы можем с чистой совестью уступить поле, завоеванное библейской критикой, чтобы не растрачивать более наши и без того малые силы на предприятия безнадежные и приложить их ко многим, необъятной жатве, у которой деятелей мало.

Также бесполезно тратить теперь усилия на невозможные доказательства написания книги пророка Даниила самим Даниилом при его жизни, то есть в VI в. до Р. Х. Для всех, не держащих волей или неволей свои глаза закрытыми на литературно-историческую очевидность, ясно, что книга написана неизвестным автором в 165 г. до Р. Х. после очищения храма иерусалимского Иудой Маккаве-

ем от «мерзости запустения», водворенной Антиохом Елифаном, но еще до смерти последнего зимой 164 г. Написанная в это позднее сравнительно с пророками-писателями время книга Даниила и по языку поздняя. Значительная часть ее написана на западноарамейском языке, а ее еврейские главы пестрят корнями персидскими и греческими. Книги Даниила еще не знал Иисус сын Сирахов, писавший около 180 г. до Р. Х. Как поздняя, книга в еврейском масоретском каноне не нашла уже места среди пророков (второй отдел канона), а приписана была к третьему отделу кетубим («писания») и помещается последней среди книг учительных, после книги Есфири. В греческом переводе она еще осложнилась тремя большими неканоническими добавлениями, еврейские или арамейские оригиналы которых возможны, но пока не найдены. Псевдонимность книги Даниила, принятой в канон, опять-таки при точном историческом истолковании ее буквального смысла нисколько не умаляет ее прообразовательно-пророческого значения. Книга оказала чрезвычайное влияние на последующее религиозно-писательское творчество. Своим методом вычислений на основе прежнего пророчества Иеремии, своим стилем видений и сновидений она создала и породила целую категорию литературы, так называемую апокалиптическую. Своей историософской схемой роли четырех мировых империй в судьбах Царства Божия книга Даниила создала всю христианскую историософию. Правда, ее арифметические вычисления семидесяти седьмин очень просто и почти точно обозначают период времени от 586 г., то есть от взятия Иерусалима Навуходоносором, до восстановления Иерусалимского жертвенника в 165 г. после Антиохова осквернения. И потому вовсе не следует насильственно притягивать эту арифметику ко временам евангельским, а слово «машиах» — помазанник в стихах 25 и 26 IX главы переводить обязательно «Христос», да еще писать с большой буквы, как делает это русский перевод, ибо по буквальному историческому смыслу в 25 стихе разумеется

помазанник-первосвященник (по гречески, правда, $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ с малой буквы) Иисус сын Иоседеков в 538 г., в год указа Кира об освобождении иудеев. А в 26 стихе — первосвященник-помазанник Ония III, который в 171 г. был вызван в Антиохию, лишен звания и казнен. Речь тут не о Христе Евангелия. Но так как маленькие события из жизни маленького израильского народа, по плану домостроительства спасения рода человеческого, были символически-прообразовательными, то и здесь в них указан нам пророческий прообразовательный смысл Самим Господом в Его эсхатологических речах. Антиох Елифан и его кощунственное дело вскрываются, как прообразы апокалиптической деятельности антихриста. Догматическое и пророческое значение книги Даниила ничуть не умаляется трезвым научным выяснением происхождения книги и ее буквальной экзегезой, ибо по святоотеческому герменевтическому правилу установление в Писании сначала смысла буквального должно предшествовать попыткам искания смысла переносного, духовного, мистического.

В связи с вопросом о подлинности состава и материалов данного текста священных книг возникает проблема подлинности самих сообщаемых им сведений о жизни мира, человеческой истории и чудесах Промысла Божия в последней. Вопрос этот уже выходит за пределы собственно библейской критики и подлежит ведению чистого богословия и апологетики. Но есть тут сторона подсудная и библейской критике. Никто теперь не будет искать в Библии уроков по естествознанию, по наукам точным и вообще по всяким наукам как таковым. Библия есть иная наука, наука духовная: о тайнах спасения. О вещах же позитивных, подлежащих ведению разума и рационального познания, она говорит разговорным, обыденным, а в силу древности и детским языком. Она, хоть и написана по вдохновению свыше, написана людьми и для людей, а потому и совершенно естественна, т. е. и ограничена, и дефективна, вполне соответственна ограниченности и

дефективности человеческой природы. Она не раскалывает нашего черепа никакими кольями насильственных, неуместимых вещаний об абсолютных тайнах. Она лишь сублимирует обычные познавательные возможности нашего разума до пределов сверхразумного и затем переводит бессильный разум в более мощное и вещное сердце наше, которое способно, если только чисто, зреть уже Бога. Сила сердца не только в чудесном голосе совести, но и в жажде красоты и любви. Оно есть орган не только этики, но и эстетики. Разум, очищаемый в горниле сердца совестью, высветляемый красотой и окрыляемый любовью, и есть путь библейской мудрости. Именно этим сверхрациональным и даже рациональным путем Библия отвечает на религиозные искания человеческого духа, а не на его позитивно-научные запросы. Бесплодно и нецелесообразно продолжать искусственные, натянутые сближения Моисеева сказания о шестидневном миротворении с бывшими, настоящими и будущими, текущими и меняющимися научными теориями и гипотезами, ибо обязательна для нас в этом лишь глубочайшая мудрость догматического учения об абсолютно Едином Начале всего, о Творце всего из ничего (никакой предсуществующей материи, что было бы другим богом) и о даровании Творцом этой, созданной, так называемой «материи» сил и законов, по которым уже она сама в закономерной постепенности, в положенные времена и сроки раскрывает полноту космической жизни: «да будет твердь... да будут светила... да явится суша... да произведет земля... плодитесь и размножайтесь!» Многие в словесной плоти Моисеева повествования есть только скромное повторение праотческих колыбельных сказаний первобытного человечества, что принадлежит к области так называемого фольклора со свойственными последнему мифологическими пережитками, былинно-богатырскими стилизациями и преувеличенными чудесами, чем и окрашены все предания о патриархальном периоде и вся дальнейшая национально-политическая история

израильского народа. Нельзя ничего другого и ждать от древневосточной истории. Это ее естественный стиль. Надо уметь его понимать, как древний язык человечества. В этот древний язык неустранимо входят и элементы мифа в научном, положительном, благородном смысле этого термина. Глубочайшие догматические идеи как естественного, так и сверхъестественного откровения на языке первобытного человечества закутаны в пелены мифологем. Немало этих пережитков мифологем в книге Бытия: говорящий змей, география земного рая, любовь небожителей к дочерям человеческим, борьба Иакова с Богом и тому подобное. Древнему языку свойственна и народно-поэтическая форма. В библейские книги включено много готовых кусков народной песенной литературы, например, благословение Иаковом своих сыновей, песнь о переходе через Чермное море, песнь Деворы о победе над Сисарой и так далее. Из песни слова не выкинешь. Они переписывались буквально. А поэзия вообще, народная в частности, немыслима без гипербол и фантазии. Девора поет, что «звезды с неба с путей своих сражались с Сисарою» (Суд 5, 20). Не только в этом случае, но и в сражении под Гаваоном Иисуса Навина с аморреями, когда остановлено было солнце (Нав 10, 12), чтобы одной кучке сражающихся было удобно добить другую, вовсе не нужно было беспокоить небесные светила и нарушать всю небесную механику. Это просто язык народной поэзии. Кстати, неизвестный автор книги Иисуса Навина на этот раз даже и помогает неискущенному в науке читателю выйти из затруднения. Он прямо сообщает нам, что сведения об этом необычайном чуде он почерпнул из сборника народных былин, увы, для нас потерянного, имевшего даже заглавие *Сефер-Гайяшар* — «Книга Праведного». Он говорит: «Не это ли написано в книге Праведного: “Стояло солнце среди неба и не спешило к западу почти целый день”?» Из подобных былинных сборников или прямо из устных рассказов черпал и неизвестный автор книги Судей причудливые

эпизоды богатырской борьбы с филистимлянами народного героя — Самсона. Связь его силы с его волосами, перетаскивание на своем горбу целого куска городской стены с воротами на соседнюю гору — чисто сказочные черты народного эпоса. Того же порядка и падение стен Иерихона от одних труб, а не от бывшей, конечно, реальной осады и штурма, или остановка течения Иордана, который и недалеко от Иерихона в засушливые месяцы можно переходить вброд. Так всегда человеческое сердце сплетает венки славословий и чудес около дорогих и достопамятных ему лиц и событий. Чудеса по существу и лежат в основе этих событий. Благодарное сердце знает, что в том или ином случае явно Бог услышал и неожиданно вывел из беды, вопреки человеческим расчетам. Для чуда не нужны феерические эффекты. Для верующих весь мир и вся их жизнь полны чудес непрерывного вмешательства Промысла Божия. Царство механической причинности постоянно пронизывается лучами царства свободы, не нарушаясь в своей закономерности. Истинные чудеса поэтому не чудовищны, не безмерны (это признак лжечудес): они скромны; они интимны и большею частью зримы только очами веры и не существуют для неверующих и посторонних. Когда ангелы пели рождественскую песнь пред вероспособными пастухами и когда тьма голгофская «бысть по всей земле», мир внешний спал, ел, пил, покупал, продавал и коротал свои серые будни, ничего не замечая особенного. Когда Моисей в грозе и буре подымался на Синай для молитвы и уединения, верующий народ переживал чудесную близость явления ему его Бога, а окрестные кочующие номады — враги нового переселенца Израиля — не замечали никакой Пятидесятницы, а видели лишь обыкновенную тучу с молнией и громом. Для израильского народа побег из рабства египетского в обстановке сказочных чудес и счастливый переход через западный залив Красного моря в момент его отлива и при благоприятном ветре при явной во всем помощи Божией был

переживанием незабываемым, положившим начало новой эпохи его бытия, был как бы новым рождением нации, выступлением ее из небытия на сцену истории. А Египет и не заметил важности, а тем более чудесности этого происшествия, и ничем не отметил его в своей памяти, как пашущий вол не чувствует мухи на своих рогах. И вообще весь внешний Израилю мир не заметил никакой исключительной чудесности в истории Израиля. Он сам жил верой в чудеса и без удивления иногда искал чудесного вокруг себя и у других народов, в том числе и у Израиля. Неман Сириец ищет исцеления у пророка Елисея, волхвы в поисках Мессии гадают по звездам и приходят в Иудею. Но для самого Израиля в теперешнем учительном изложении его истории она рисуется в ракурсе, как сплошная вереница чудес. Так это *ad intra*, в порядке интимной, духовной реальности, и не так *ad extra*, в порядке реальности позитивной, физической. И той бездны различия между израильской историей как только священной и чудесной и историей остального человечества как профанной и как бы пренебрегаемой Богом на самом деле нет. Нет, правда, и уравнения между ними, ибо религиозное, домостроительственное первенство избранного народа догматически неотменно. От него произошел по плоти Господь-Богочеловек. Но если Израилю педагогом во Христа был закон, то языкам — Эллинам — таковым служила их философия, их культура и их свое великое благочестие. С той же роковой евангельской поры, как Израиль по таинственно-страшному предопределению Божию, в лице Иуды, не узнав Мессии, предал Его на Крест, — и избранничество Израиля, и обетования, и откровения, и чудеса, и благословение самого имени уже прямо перешло на нового Израиля, на «Яфета, поселившегося в шатрах Симовых». В момент, когда, предавая в руке Отца дух Свой, Распятый провозгласил: «совершишася», не только «раздразя церковная завеса», «камение распадется», но и завершилась мистическая катастрофа: распалось камение Ветхого

Завета, его своды и стены рухнули, и еще из рая текущий поток исключительной священной истории через преемство лиц, семейств, колен и, наконец, целого избранного народа, поток этот резко переменял свое направление и улегся в русло «языческой неплодящей прежде Церкви», «отныне же процветшей» и цветущей бесчисленными дарами благодати и чудесами. Священная История в мире не кончилась. **Священная История в нас продолжается**, ибо «Он с нами во все дни до скончания века». Церковная История есть та же **Священная История** со включением в себя и истории христианских народов, как включен был в нее и плотской Израиль со всеми его природными грехами, страстями и преступлениями, которые откровенно засвидетельствованы без прикрас и в самих библейских книгах, ибо «немогущая мира избра Бог, да посрамит крепкая... да не похвалится всяка плоть пред Богом» (1 Кор 1, 27—29). И наша **новая Священная История** так же полна чудесных проявлений руководства Промысла Божия в общих судьбах христианских народов. Мы только не ставим их в ряд с позитивно-физическими явлениями, как люди Древнего Востока, в том числе и библейские писатели. Мы уже удалились от первобытного мифологемного языка. Эон религиозного и культурного детства сменился эоном нового религиозного сознания. Не учитывая этой смены, многие неискушенные склонны думать, что время самих чудес миновало, что Господь творил их только у Израиля. Опасная для веры мысль! Некритическое принятие сказочной оболочки древних чудес порождает подозрение, что их никогда и не было, что небо всегда молчит. Как будто бы оно молчит в наши дни! Так суеверная вера ведет к атеизму. Вера искушенная и живая с дерзновением утверждает: да, времена всегда одинаковы; и теперь не меньше чудес, чем прежде, и тогда было не больше, чем теперь, ибо **Священная История продолжается**. «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин 5, 17), — говорит Господь. Снимая этот шарж преувеличенной чудесности с

истории Израиля и ветхозаветных Писаний, мы тем самым должным образом освобождаем и свое новозаветное свободное сознание, и богосыновнее дерзновение от некоего рабства «закону», от которого трепетали боязливые сыны Авраама по плоти, вступая в ограду Церкви. Это — не наш трепет.

IV

Как ни значительны все указанные проблемы, выдвигаемые библейской критикой в области Ветхого Завета, но все их перевешивает по своим последствиям капитальный, ключевой вопрос о происхождении Пятикнижия. Его я и назвал выше пунктом невралгическим. Признать его начали еще в XI и XII вв. сами раввинские авторитеты. С силой и глубиной подняла его христианская библейская критика, как это ни неожиданно, начиная с римско-католического французского ученого XVII в., ора토리анца Ришара Симона. В этих критических раскопках принимала участие и римско-католическая наука в Англии, в лице Ал. Джедда, но главную долю труда и, можно сказать, самых славных достижений, взяла на свои плечи германская протестантская наука, а за ней и голландская, и трудами Эйхгорна, Фатера, Эвальда, Рейса, Графа, Кюэнена, наконец, Ю. Велльгаузена во второй половине XIX в. окончательно вычеканила прочные очертания той самой вероятной гипотезы о генезисе книг Моисеевых, которая в нашем поколении еще не утратила названия велльгаузенской, благодаря впечатлению от талантливости и блеска, с какими преподнесены миру этим выдающимся семитологом результаты двухсотлетних усилий библейской науки. Началось литературным анализом Пятикнижия, установлением его многосоставности и перешло в глубокую перестройку всей исторической схемы развития религии Израиля, т. е. всей привычной схемы Священной Истории.

Еще в 1834 г. профессор-протестант богословского факультета в Страсбурге Эд. Рейс провозгласил тезис, диаметрально про-

тивоположный этой схеме: не сначала Моисеев закон, а потом пророки, а наоборот: исторически сначала пророки, а потом уже писанные Моисеевы законы. В эту формулу укладывается вся суть литературно-исторического открытия ветхозаветной библейской критики. Уяснив материалы и этапы составления Пятикнижия, критика помогла понять общий естественный ход развития ветхозаветной религии вместо того противоестественного, какой нам внушается традиционной схемой Священной Истории. По этой схеме Израиль представляется непостижимым религиозным тупицей и грубияном. Не просто, как все, обычно слабым, грешным народом, а каким-то прямо озлобленным религиозным супостатом, ибо ведь представляется традиционно, будто от самого исхода из Египта он владел бесспорным, подавляющим сокровищем данного в Пятикнижии, писаного, ясного монотеистического учения, зафиксированного до малейших бытовых мелочей в богатом, пышном культовом законе, хранимом всячески заинтересованной в том армией священников и левитов. Между тем, все исторические библейские книги от Иисуса Навина (XII в. до Р. Х.) и вплоть до Ездры-Неемии (V в.) при изложении истории Израиля не знают о существовании законодательных книг Моисея, нормирующих культовую и гражданскую жизнь народа.

Вся излагаемая ими история народа протекает в вопиющем и потому непонятном противоречии с самыми основными культовыми предписаниями писаного Моисеева законодательства. Кроме того, что Израиль в массе остается все время до увода его в плен вавилонский упорным политеистом и идолопоклонником, едва держась не монотеизма, а лишь генотеизма, т. е. только предпочтения своего национального Бога Ягве всем другим, так же реальным для него богам. Израиль и своему Богу служит, не считаясь с нормами известного нам из полного Пятикнижия законодательства. У народа нет еще единой и единственной, весь культ централизующей скинии или храма, нет иерократии с благолепным первосвященни-

ком-папой во главе, с монопольным правом на священнодействия. Жертвы приносят все мужчины и на всяком месте, где случится: Елисей у себя на пахотном поле, Гедеон под дубом на камне. Последний, например, приносил в жертву чудесно принятую Богом похлебку, т. е. жертвенный материал, неведомый ритуалу Пятикнижия (Суд 6, 17—21). Народ, однако, чтит сначала очень редких профессионалов священнослужения — левитов. Богатые люди нанимают их для богослужения в их домовых, семейных и племенных храмах. Таков любопытнейший рассказ 17—18-й глав книги Судей о левите, почти насильно похищенном, как редкость, данителями из дома Михи, на горе Ефремовой. У народа множество любимых мест богопоклонения: Вефиль, Вирсавия, Галгал, Массифа, Силом, Номва, Гаваон и почти всякий холм (так называемые высоты — бамот) и всякое ветвистое дерево. Везде были жертвенники и обслуживающие их левиты-священники.

С наступлением царской эпохи сами цари, продолжая самостоятельно приносить жертвы и тоже на всяких местах, начинают, однако, думать о том, чтобы создать достойный приют еще с Моисеевых времен существующему ковчегу, до сих пор не имевшему (по 2-й книге Царств, 7, стих 6) прочного «дома-бет» для своего помещения и «переходившему с места на место» в шатре и скинии». У царей, задумавших построение «дома Ягве», нет даже вопроса о совмещении этого храма и его новой утвари с какими-то остатками куда-то бесследно исчезнувшей Моисеевой скинии, по ее сказочной роскоши вообще невероятной в обстановке бедственного, оборонительно- и наступательно-военного скитания народа-номада по пустыне. Если еще наличие сотен кило золота и многих тонн серебра и объяснимо до некоторой степени обиранием египтян при исходе, то где та техника, можно сказать, тяжелой индустрии, которая должна была найтись в походных блужданиях? Еще невообразимее не столь уже легкая и по весу, но качественно тончайшая машинная техника для тка-

нья широчайших полотнищ, покрывающих скинию, из шелков установленных цветов и рисунков с изображением херувимов, а также пестрых материй для облачения священства, со всякими позвонками и кисточками. Все наводит на мысль, что это почти небесное видение сияющей драгоценностями скинии Моисеевой относится к той же серии народно-эпического былинного творчества, как и гиперболические десять казней египетских, как и манна, ежедневно, несмотря на дожди, падающая с неба, с аккуратным двойным запасом на субботний покой. Как и всегда, у всех народов предание творит легенду около любимых героических имен и героических событий праотческого и религиозного прошлого. И все пышные подробности невероятно роскошной для пустынного беженства скинии очень походят на обратное проецирование в Синайскую пустыню ослепивших своим блеском красот и деталей Соломонова храма, которым гордился маленький народец, только что под водительством Давида и Соломона «вышедший», так сказать, «в люди» и создавший себе игрушечную империю, с флотом в восточном заливе Красного моря для заморской торговли и коммерческими факториями на выходах к Средиземному морю и на караванных путях в Египет, Аравию, Месопотамию и Сирию. Взлет народной гордости был незабываемый, и солнечные лучи этого золотого века национальной славы распростерлись в обе стороны времени, и в прошлое, и в будущее. Давид и его династия со всеми их деяниями с той поры навеки стали предвосхищением, залогом и прообразом грядущей еще большей мессианской мощи и славы Израиля. Не могла народная гордость примириться и с кочевнической простотой и скудостью культа Моисеевой эпохи и украсила его с надбавкой всем, что видела пышного и художественного в модерном Соломоновом храме.

И вот родилась благочестивая легенда о данной сразу, наперед всей истории, готовой теократии, со стройной армией богато обеспеченного священства и левитства, с пышными богослужебными

церемониями, с этим как бы сакральным Иерусалимом, точно спустившимся на Израиля с неба раньше Иерусалима исторического, о котором мы хорошо знаем, с каким трудом и как медленно и малоуспешно, под бичами пророческих обличений, он продвигался сквозь дебри идолопоклонства к чистоте монотеистического культа. В дополнение к этому культовому видению идут и детальные законы, как бы продиктованные с неба, опять-таки в готовом виде, раньше исторического опыта применительно к развитой земледельческой, городской и государственной жизни, еще не реальной и невозможной в кочевом быту пустынного странствия.

Между тем, те же Моисеевы и исторические книги, преподносящие нам эту антиисторическую концепцию в добросовестном противоречии с самими собой, не утаивают от нас, наряду с этой религиозной поэзией, и драгоценных частиц действительной исторической прозы. Эти крупницы эмпирической реальности выдают ту простую и естественную истину, что фактическая Моисеева скиния была сравнительно скромной, общепринятой у семитов для обитания их святыни палаткой, охраняемой не легионами левитов, как это потом организовали некоторые цари в Вифиле и Иерусалиме, а всего одним доверенным и преданным Моисею его личным «оруженосцем», Иисусом Навином: «Моисей же взял и поставил себе шатер вне стана... и назвал его скиниею собрания; и каждый, ищущий Господа, приходил в скинию собрания, находившуюся вне стана... Когда же Моисей входил в скинию, тогда спускался столп облачный и становился у входа в скинию... И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим; и он возвращался в стан; а служитель его Иисус, сын Навин, юноша, не отлучался от скинии» (Исх 33, 7—11). Правда, в следующих с 34-й по 40-ю главах Исхода описывается устройство новой роскошной скинии, требовавшей для своего функционирования многих вещей, доступных не пустынным скотоводам-кочевникам, а только будущим оседлым земледельцам.

Если по скитальчеству израильтяне обречены были подкрепляться только чудесным суррогатом нормальной пищи — манной, то где же было взять огромные количества елеса, вина, тонкой пшеничной муки для жертв и хлебов предложения? Как праздновать праздники несуществующих жатв, сбор винограда, с обрядами принесения колосьев, опресночных лепешек? Целое огромное законодательство — анахронизм для пустыни, абстракция, оторванная от жизни, нечто немыслимое в истории правотворчества! А вот реалистическое продолжение простой Моисеевой палатки, обслуживаемой одним юношей. Перенесемся на 400 лет позже (точная хронология тут недостижима). Израиль уже овладел частями Палестины. Он в борьбе с филистимлянами. В центре страны, в Силоме, у него есть храм, так называемый «дом Ягве», с деревянными стенами и дверями, т. е. устойчивое здание, не переносная палатка, но здание, хотя и скромное, обслуживаемое одной семьей священников, отцом Илием и двумя сыновьями. Тут хранится «ковчег Божий» (1 Цар 3, 3), около которого Господь-Ягве открывал свою волю вопрошающим через священника. Посвященный по обету матери отрок Самуил (а не по рождению от Левия или Аарона) служил в этом храме, приютившем ковчег, вместо неведомо куда исчезнувшей скинии Пятикнижия. И служил он, как и некогда Иисус Навин, сторожил его и спал в самом храме около самого ковчега (1 Цар 3, 3). Трогательная простота первобытного благочестия людей, очевидно, не читавших еще нашего Пятикнижия! Когда ковчег затем возвращается из плена от филистимлян, никто не торопится поставить его под сень хотя бы подобия Моисеевой скинии. То его хранят в частном доме Аминадава, то переносят в дом даже иноплеменника Аведара, военнослужащего у Давида. Наконец, Давид догадывается перенести его в свое иерусалимское новоселье, ставит его во дворе дворца в особой, преданием завещанной, простой палатке и начинает мечтать о построении богатого храма, как это сде-

лано было в соседних оседлых и старших по времени царствах. Если бы Давид имел пред собой писаное Пятикнижие, то при его ревности, благочестии и власти он ни дня не должен был потерпеть этого бесхрамового, безуставного, безбогослужебного существования. При наличности Пятикнижия невозможна была бы и вся дальнейшая судьба культовой жизни Израиля уже после построения иерусалимского Соломонова храма. Храм, при неопостижимом согласии легального священства, наполнился идолами Ваалов, Астарт, дополнительными алтарями для них, обелисками (маццебами), колесницей богу Солнца (Шамашу), а вне его народ по всей земле, с помощью множества священников, исполнял на высотах поклонение своему Богу Ягве в полном смешении с Валами, Астартами, богами ханаанскими и затем ассирийскими.

Главными борцами против этого векового, бытового, религиозно малограмотного политеизма были вдохновенные аристократы духа, элита духовная, свидетельствующая о специальном гении народа. Это — пророки Израиля, явление в истории единственное в своем роде, исключительное, величественное. От этих-то выдающихся сынов Израиля сравнительно поздней, литературной эпохи мы, к счастью, и имеем ряд подлинных их произведений, первых живых личных человеческих документов, уясняющих нам действительные этапы развития израильской религии. И вот что интересно и решительно убедительно. Вся деятельность пророков и все их писания совершенно были бы непонятны, если бы они знали, читали и руководствовались Пятикнижием. Дополненные пророки его не знают, ни разу не вспоминают не только случайно, но и там, где, казалось бы, они должны были прямо ссылаться на него, например, при изобличении народного политеизма и идолопоклонства. Они вынуждены действовать на народ, на царей и на самих язычествующих священников ссылками не на ясный писанный Моисеев закон, а на свои собственные откровения, дерзая говорить: «так говорит Ягве-Господь», «выслушайте слово Ягве-Господне» и терпеть за

эти дерзкие слова и презрение, и насмешки, и прямые гонения, и страдания. Никогда пророки, громя жертвенный и храмовый культ Израиля и Иуды, не делают ни малейшей оговорки, что есть какой-то другой, лучший и легальный, узаконенный Моисеем культ! Некоторые даже в прямых выражениях отрицают происхождение жертвенных законов от Моисея.

Первый из пророков-писателей Амос (середина VIII в. до Р. Х.), уроженец Иудеи, идет в Северное царство и обличает израильтян не за золотых тельцов, которые вообще были истари, по традиции, вынесенной еще из Египта, привычной иконой национального Бога-Ягве. За золотых тельцов не обличали их даже и грозный ревнитель-пророк Илия, а только за двубожие, за служение и Ваалу. Амос обличает за самый культ, не соединенный с социальной правдой, и прямо говорит, что при Моисее этого культа не было. Вот что Ягве говорит его устами: «Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всесожжение и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать. Пусть, как вода, течет суд, и правда — как сильный поток! Приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары в пустыне в течение сорока лет, дом Израилев?» (Ам 5, 21—25). Трудно перетолковать столь ясные слова. Пророк Осия, младший современник Амоса, уже знает о каких-то писанных законах Бога Израилева, но только это не культовые законы Пятикнижия, а законы нравственные. Пророк выражается от лица Ягве так: «Написал Я ему (т. е. Израилю) важные законы Мои, но они сочтены им как бы чужие. В жертвоприношениях Мне они приносят мясо и едят его; Господу неуютны они (8, 12—13)». «Милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (6, 6). Более чем

через столетие, в конце VII в., в Южном царстве, в иудейском Иерусалиме, пророк Исаия громит культ так же безоговорочно: «К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я насыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу. Когда вы приходите являться пред лице Мое, кто требует от вас, чтобы вы топтали дворы Мои? Не носите больше даров тщетных: курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование! Новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя: они бремя для Меня; Мне тяжело нести их» (Ис 1, 11—14). Точно так же безоговорочно отвергая смысл жертвенного культа, пророк Михей, современник Исаии, в том же Иерусалиме требует только нравственного служения Богу: «...можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчетными потоками елея? ... О, человек! сказано тебе, что́ — добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих 6, 7—8). Иеремия, современник конца Иерусалима (586 г.) говорит тоже от лица Ягве: «Для чего Мне ладан, который идет из Савы, и благовонный тростник из дальней страны? Всесожжения ваши неуютны и жертвы ваши неприятны Мне» (Иер 6, 20). Иеремия сам священнического рода; ему ближе всего знать бы о писанных культовых законах Моисея. Тем интереснее, что он отвергает их существование в его время: «Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: всесожжения ваши прилагайте к жертвам вашим и ешьте мясо; ибо отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве, но такую заповедь дал им: “слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите по всякому пути, который Я заповедаю вам, чтобы вам было хорошо”» (Иер 7, 21—23). Своеобразно

показательным свидетельством о неизвестности Пятикнижия в эпоху уже начала плена вавилонского является книга пророка Иезекииля. Как член правящего класса и священник, Иезекииль уведен был вместе с царем Иоакимом в Вавилон в 597 г. Там он продолжал пророчествовать и писать в 582—570 гг. Человек вообще крайне больной, он болезненно переживал весть об окончательном разрушении Иерусалима и прекращении храмового культа. Как священник по происхождению, Иезекииль был очень заинтересован в своих пророческих видениях и мечтах планами о грядущем восстановлении именно храма, священства, левитства и всего теократического уклада Иерусалима. Этим планам в его книге посвящены последние главы с 40-й по 48-ю. Планы эти строятся у него, так сказать, на чистом поле. Пред взором Иезекииля нет никакого заранее предписанного образца и устава. Он просто не знает Пятикнижия и во многом глубоко с ним расходится. Не мог же священник не знать книг Левит и Числа, если бы они для него существовали? Это обстоятельство настолько соблазняло раввинов-установителей канона, что они долго спорили: принимать ли книгу Иезекииля в канон? А после того как рабби Анания-бен-Хизкия, издержав 300 мер масла на многонощное сидение над комментированием книги Иезекииля, наконец истолковал ее, спор угас, книга канонизирована, но остался обычай не давать читать ни первую, ни последние девять глав незрелым еще юношам.

Когда же, наконец, составлено Пятикнижие, кем и из каких материалов?

Раньше всего составлено Второзаконие, еще в Иерусалиме, при царях иудейских. Кто, преодолевая в себе два указанные Пушкиным недостатка, полюбопытствует прочесть 22-ю и 23-ю главы 4-й книги Царств, пусть спросит себя: как, по совести, понять рассказанную там совершенно неожиданную и невероятную историю будто бы случайного нахождения при ремонте

иерусалимского храма «книги закона», или «книги завета», книги, совсем неизвестной ни нашедшему главному священнику Хелкии, ни благочестивому, т. е. верному Ягве, царю Иосии, ни всему народу? И это спустя чуть не 1000 лет после Моисея, когда народ прожил, на основе Моисеевых преданий, уже почти всю свою государственную историю! Это было в 621 г. до Р. Х., т. е. 100 лет спустя после законченной в 722 г., уже отшумевшей политической истории 10-ти северных колен израилевых, и всего за 36 лет до конца Иудейского царства, до взятия Иерусалима Навуходоносором. Можно ли осмыслить, держась привычной концепции Священной Истории? Нет, это можно понять, только признав, что при царе Иосии была найдена не старая, странно забытая и заброшенная книга, а совершенно новая, но убедительно открывшая глаза благочестивому царю на религиозный долг и на грехи его народа пред своим праотческим Богом. Только священники, не читавшие, в отличие от позднейших иудеев, текста первой и второй заповедей, могли развести по всей земле иудейской, в столице и в самом храме Ягве такой чертополох разноименных языческих богов, их идолов, суеверий и культов до безобразия священного блуда включительно. И когда искренне потрясенный новооткрытой книгой Второзакония (спору нет, это — она) Иосия с помощью единомысленного с ним Хелкии, части священства и всего союза истинных пророков выметает, наконец, железной метлой всю языческую нечисть, с чего бы вы думали, ему приходится начать его реформу? «И повелел царь всему народу, сказав: “совершите пасху Господу Богу вашему, как написано в сей книге завета”, — потому что не была совершена такая пасха от дней судей, которые судили Израиля, и во все дни царей Израильских и царей Иудейских» (4 Цар 23, 21—22). У Израиля и Иуды в самый блестящий период их политической и культовой жизни, ни при Сауле-Давиде-Соломоне, ни при всех их преемниках, при наличии тысяч священников,

не совершалось даже Пасхи! От таких откровенных признаний книги Царств разлетается в дым иллюзия школьной священно-исторической концепции, иллюзия исконного существования Пятикнижия. И все пророки, начиная с нелитературного Илии и кончая всеми пишущими, до Иеремии включительно, ни мало не ревнуют о культовых делах, в том числе и о Пасхе, ревнуя только о преодолении многобожия у своих упорно язычествующих соотечественников и о внушении им закона нравственного. В столь трудном деле перевоспитания народа пророки обязательно ухватились бы за ярко-монотеистические предписания Пятикнижия, как за драгоценную опору, и хоть бы раз, хоть бы не прямо, процитировали его. Но пророки молчат. И священство, как бы плохо ни думать о нем, не могло при наличии высоко-монотеистического закона Пятикнижия так наивно и бесстыдно и кадить, и служить в храме Ягве всяким богам и всяким идолам. Даже идолам, при всем семитическом нерасположении к ним! Да, Пятикнижие еще не было.

Когда же выступает на сцену истории полное Пятикнижие? Уже со времени царя Иосии, с 621 г. до Р. Х., мы видим влияние Второзакония. Вся история религии Израиля переживает с этого момента крутой перелом. Она начинает сравнительно быстро перестраиваться на здоровый лад Моисеева единобожия. Мощно содействует этому духовное возрождение иудеев в плену. Героическая творческая работа пророков, породившая сначала написание Второзакония, нашла вдохновенных продолжателей этой работы в плену, в значительной мере священников, что видно по чрезвычайному интересу Пятикнижия к кодификации всех сохраненных их памятью и практикой бытовых обрядовых деталей. Все это было возведено к первоисточнику всех протеческих преданий, к Моисею, и запечатлено стереотипной формулой, стократно повторяемой в пестром, хаотическом, несогласованном нагромождении разнообразных предписаний: «И сказал Господь Моисею».

Формула, очевидно, столь же условная и только юридическая, как и в современной практике. На печатных бланках административных бумаг у нас в Губернских Правлениях, Казенных Палатах, Духовных Консисториях и т. д. стереотипно красовалось крупными буквами: «По Указу Его Императорского Величества... слушали и постановили»... Сила постановлений местных властей возводится тут к первоисточнику их власти, как и в Пятикнижии.

Откуда же взялся у составителей, пророков, священников и книжников редчайший и богатейший древний материал, который сбережен для всего человечества в книгах Моисеевых? Давний кропотливый и литературный, и археологический анализ текста Пятикнижия кое-что главное и важное тут установил довольно согласно и прочно. Начало литературной книжной активности можно подметить у Израиля в X в. до Р. Х., в связи с организацией его государственности в форме двух царств. Тогда, по подражанию передовым государственным соседям, при дворах царьков возникают официальные летописи, а параллельно им общественный патриотизм собирает и записывает славные деяния прошлого своего народа. От той поры мы имеем два повествовательных собрания, известных в науке под условными именами Элогиста (E) и Ягвиста (J) применительно к употребляемым ими именам Божиим: у одного — Элогим, у другого — Ягве. Из них-то составители Пятикнижия и черпали полной рукой. Отсюда, между прочим, очень много, особенно в Бытии, двойных рассказов об одном и том же предмете, иногда плохо согласованных между собой. Таковы, например, классически известные двойные повествования о сотворении мира (одно в 1-й и другое во 2-й главе Бытия) и о всемирном потопе (главы 6—9). Богослужебно-обрядовые, левитские законы сначала сложились в особое собрание, условно называемое «священническим кодексом», обозначаемое буквой P (т. е. *Priesterkodex*). Сверх этого существовали отдельные документы исторического и поэтического характера, не говоря об устном

народном эпосе. Все это объясняет множество несогласованностей, анахронизмов и других интересных и убедительных подробностей, исключающих возможность приписать ныне сложившийся текст Пятикнижия Моисею и тем более одному Моисею.

Но вот наступил момент, когда прекращается, наконец, характерное молчание о писаном законе Моисеевом. Знаменитая иудейская Тора, т. е. Пятикнижие, сразу становится в центре внимания религии слепого Израиля. Выступает на вид и лицо, с именем которого связано появление Торы в Иерусалиме. Это священник Ездра, пришедший сюда со второй большой партией возвращенцев в 398 г. до Р. Х. при Артаксерксе II (405—359). [Прежде полагали, что при Артаксерксе I (465—425), и потому датировали приход Ездры 438 г.] В его лице выступает новый, ранее не существовавший тип народного вождя. Ездра не просто священник, но он еще и «книжник» — (Софер) (1 Езд 7, 11), ибо «в руке его» закон Бога Израилева (7, 14), и он «учитель закона Бога Небесного» (7, 12), «учивший словам заповедей Господа и законов Его в Израиле» (7, 11). Ездра читает эту книгу закона Моисеева пред народом в храме (Неем 8, 1—5) и берет с представителей народа клятвенное обязательство с подписями и печатями — «поступать по закону Божию, который дан рукою Моисея, раба Божия, и соблюдать и исполнять все заповеди Господа Бога нашего, и уставы Его и предписания Его» (Неем 10, 29).

Как видим, наконец-то к IV в. до Р. Х. мы выходим на ясную дорогу из потемок и нестерпимых недоуменностей школьного предписания о ходе Священной истории. Пред нами Пятикнижие. Отныне вся дальнейшая религиозная история измеряется им. Отныне нет спору, где религиозный закон и где беззаконие. Отныне становится немыслимым, чтобы Соломон, хотя бы и получавший откровение Ягве во сне, не будучи священником, сам подошел к жертвеннику и начал приносить жертву. А после того как жертва, не по букве приносимая, удостоена небесного огня, тот же Соло-

мон преспокойно служит «Астарте божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской» (3 Цар 11, 5). Мало того: «построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской, на горе, которая пред Иерусалимом, и Молоху, мерзости Аммонитской» (3 Цар 7). Не мог этого делать человек, читавший Пятикнижие, равно не мог человек, это делавший, написать чисто монотеистические книги Притчей и Екклесиаст. Не мог бы при знании книг Моисеевых и благочестивый царь Езекия сделать того, что сделал он. А именно: под впечатлением падения Самарии в 722 г. до Р. Х. и под влиянием пророка Исаии он уничтожил всех идолов в иерусалимском храме, в том числе и Нехуштана, почитавшегося за подлинного медного змия Моисеевых времен. И вдруг Езекия, после такого ревностного дерзания, не проявляет никакой ревности в исполнении главной принципиальной заповеди Второзакония: уничтожить все жертвенники высот-бамот во всей земле Ханаанской, кроме единственного — центрального. Езекия высот не уничтожил. Конечно, это не значит, что он «слона не приметил» или дерзнул воспротивиться известному ему законному предписанию. К той же категории относится и случай с судьей Иефаем, не нашедшим простого выхода из трагедии принесения в жертву собственной дочери. Если бы он в эту скорбную минуту хоть краем уха слышал что-нибудь о писаном законе Моисеевом и обратился за советом к любому левиту, ужасное не свершилось бы.

Недоумениям этого рода имя легион. Вся история представляет цепь недоумений, ибо она перевернута вниз головой. Завершение, голова тысячелетнего культурно-религиозного процесса, т. е. писанный свод всех культовых, нравственных, гражданских, бытовых законов, — голова эта противоестественно приставлена к началу процесса. Получилось нечто странное. Все народы всемирной истории живут, возрастая нормально. Один Израиль составляет уродливое исключение. У него как бы отнята нормальная самодетельность. Ему будто бы заранее продиктованы Богом все

законы, вплоть до ультрапрозаических мелочей личной гигиены (Втор 23, 13), а он, как бы не доросший до них или на редкость тупой и злонамеренный, обречен на фатальное и вопиющее их нарушение. И главное — обречен нарушать их всенародно, государственно, от невежды землероба до царя и первосвященника. Пророки веками обличают их, уча, увещевая, негодуя, любя, угрожая. И все безуспешно, бесполезно. И странно, ни одному из пророков не приходит в голову простое средство, к которому стали, однако, прибегать со времени Ездры, т. е. вынести из глубины храма на трибуну священную, безапелляционно авторитетную книгу Моисееву и предъявить ее народу. Мы видели, какой это колоссальный эффект имело и при Иосии, и при Ездre.

Словом, с появлением книги кончилась противоестественность. Все вещи стали на свое место. Все дальнейшее течение религиозной жизни Израиля принимает здравый, логичный вид. Израиль перестает быть какой-то карикатурой религиозной строптивости и богопротивления. Даже роль духовных вождей народа меняется. Умолкают пророки. Их элементарная задача достигнута. Народ усвоил закон единобожия. Выдвигается тип книжника и мудреца (соферим и хахаким). Новые священные книги полны ревностью о писаном Моисеевом законе и пространными, восторженными гимнами ему: книги Ездры, Варуха, Товита, Даниила, Иисуса сына Сирахова, Псалтирь. Наступает героическая Маккавейская эпоха с пафосом мученичества во имя священной буквы писаной Торы. Пред нами уже скристаллизовавшийся ветхозаветный номизм, из которого, как из духовной тюрьмы, вырывается в гигантском духовном борении апостол языков. И этот тип религии буквы, религии книжников и талмудистов, выросший с неизбежностью на почве Торы, эмпирически доказывает в ретроспективном порядке, что и вся предшествующая полуязыческая религиозная история Израиля от Моисея и до Ездры не могла бы быть таковой, если бы существовала уже тогда писаная Тора.

V

Я только скользнул по огромному поворотному вопросу библейской критики. Невозможно развернуть его детальную аргументацию за полчаса. Моя задача в настоящую минуту не доказать, а только показать, не переубедить кого-либо, а только декларировать. По собственному опыту знаю, что усвоение выводов библейской критики может стоить десятилетий духовных борений,

Ума холодных размышлений
И сердца горестных замет...¹

Велико давление на сознание тысячелетних традиций, а потому поворот, производимый в данном случае библейской наукой, относится к крупнейшим событиям в истории духовной жизни человечества. Не риторически, а по его реальному весу и значению этот перевод сознания на рельсы библейской критики можно ставить в ряду открытий Галилея, Коперника, Колумба...

Мне бы очень хотелось в заключение обстоятельно побеседовать о тех богословских последствиях, которые логически вытекают из этих библейско-критических предпосылок. Но... «не достанет ми времени повествуящу»... Приходится опять ограничиться лишь одним существенным пунктом и тоже не в стиле аргументации, а только декларации.

Принимая методы и многие выводы библейской критики, не расходимся ли мы с догматом о богодухновенности авторов и книг Священного Писания? А так как мы этот догмат твердо

¹ Во вступительной строфе к роману в стихах А. С. Пушкина «Евгений Онегин»:

Ума холодных наблюдений
И сердца горестных замет... (Ред.)

исповедуем, то не расходимся ли с теорией или богословской доктриной о богодухновенности? Во-первых, если бы и расходились с последней, то в свободе нашего святого православия мы на это имеем открытое право. Мы школу не выдаем за Церковь, мы только соподчиняем ее Церкви, а не наоборот, конечно. Во-вторых, надо признаться, мы в восточной богословской науке до сих пор не удосужились разработать какую-нибудь точно сформулированную доктрину о богодухновенности. В догматических и экзегетических трудах наших повторяются только некоторые общие основные предпосылки для ее построения в виде разнообразных цитат из Священного Писания и ранних отцов Церкви. Так что мы, ни с чем в сущности не расходясь, можем привносить новые соображения, как материал для выработки полной православной доктрины о богодухновенности¹. Не затрагивая категории «что», то есть принимая просто безоговорочно самый принцип богодухновенности, мы стремимся уточнить его в категории «как?», в категории модальности. Как следует осмыслить процесс идейного и писательского творчества авторов священной литературы и как можно определить его результат?

Прежде всего, надо благодарить Бога, что Православная Церковь не связана в выработке своей доктрины богодухновенности путями, в которых бьется латинская библейская наука. Тридентский Собор в свое время канонизировал весь текст старой латинской Вульгаты, а новый Ватиканский Собор, повторяя и подтверждая это, мотивировал тем, что библейские книги, «написанные по вдохновению Духа Святого, имеют своим автором Бога» — «*propterea quod Spiritu Sanctio inspirante conscripti, Deum habent auct-*

¹ Заслуживает особого внимания обстоятельная статья по этому вопросу профессора Нового Завета Афинского Богословского Факультета, архимандрита Ев. Антониадиса в «Научном Ежегоднике Богословского Факультета Афинского Университета» за 1937—1938 гг.

torem» (Dictionnaire de la Bib. Suppl. L. Pirot, t. I, p. 1030. Paris, 1928). Навязать нам такую механическую и юридическую доктрину пытался в 40-х гг. XIX в. обер-прокурор Святейшего Синода граф Протасов, питомец Петербургского иезуитского пансиона. Он предлагал Святейшему Синоду по подобию Вульгаты канонизировать употребляемый Русской Церковью новославянский текст Библии в его далеко не исправном виде. Но броня богословской учености и исповеднического мужества митрополита Московского Филарета¹ заградила к нам доступ этому схоластическому фетишизму буквы. Что касается грубой формулы, что «Сам Бог — автор священных книг», то латинские библеисты дипломатически обязаны пестрить им свои критические работы, в то время как самые эти работы построены на гораздо более тонкой дистинкции Фомы Аквинского между *revelatio* — откровение и только *inspiratio* — вдохновение. Это означает, что священные писатели в редких только случаях получают свыше новые, им по-человечески недоступные идеи, обычно же только побуждаются к писанию богодухновенностью, которая лишь просветляет их способности и предохраняет от вероучительных заблуждений, но не изменяет процесса писания, свойственного авторам, как нормальным людям с естественными чертами индивидуальной ограниченности. Конечно, все от Бога, «о Нем же живем и движемся и есмы», но тогда вообще Бог есть автор всего доброго в мире. И тогда эта формула, как слишком общая, ничего в данном вопросе не разъясняет. Формула, что Бог есть *causa principalis*, а писатель священной книги — *causa instrumentalis*, является либо пересказом указанной общей неопределенной идеи о Боге как источнике добра, либо призвана уяснить первую острую тезу об авторстве

¹ См. его замечательную Записку Святейшему Синоду 1845 г.: «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого 70-ти толковников славянского перевода Св. Писания».

Самого Бога; в таком случае она выявляет порочность самой тезы. Именно она навевает мысль как бы о «диктате с неба» и механической записи продиктованного. На эту магическую идею сбивались ранние христианские писатели. Мученик Иустин Философ уподоблял богодухновенность действию смычка на цитре и Афинагор — вдуванию звуков во флейту. Но когда Монтан припугнул всех языческим автоматизмом своего лжепророчества, мысли о такой инструментальности священных писателей почти бесследно исчезли со страниц святоотеческих творений. Наоборот, у Отцов многократно развивается идея ясной, здоровой, полной и свободной деятельности ума и сознания библейских авторов в моменты их богодухновенной работы. Вот типичное рассуждение об этом святителя Василия Великого в предисловии к комментарию на Исаию: «Некоторые говорят, что пророки пророчествовали в исступлении, так что человеческий ум затмевался Духом. Но противно самому назначению наития — делать богодухновенного исступленным, так, чтобы он, когда исполняется Божественных наставлений, выходил из свойственного ему разума и, когда приносит пользу другим, сам не получал никакой пользы от собственных своих слов. И вообще, сообразно ли сколько-нибудь с разумом, чтобы Дух Премудрости делал кого-либо подобным лишенному ума и Дух ведения лишал разумности? Свет не производит слепоты, а напротив, возбуждает данную от природы силу зрения. Так и Дух не производит в душах омрачения, а напротив того, возбуждает ум, очищаемый от греховных скверн, к созерцанию мысленного. Что лукавая сила, злоумышляющая против человеческой природы, может производить в мыслях замешательство, в этом нет ничего невероятного. Но нечестиво утверждать, чтобы то же самое действие производило присутствие Божие» (Comment. in Isaiam. P. G. XXX. С. 121, 124—125). Так же рассуждали блаженный Иероним, святитель Епифаний Кипрский и др.

Нельзя ссылаться на второй стих 44-го Псалма «язык мой — трость книжника скорописца» в доказательство «диктата с неба» и автоматичности библейских писателей, ибо это сказано в порядке псалмной, стихотворной поэзии. Это условный метафорический язык, как и у нынешних поэтов, образно описывающих психологию творческих моментов в виде восприятия голоса муз и богов. Эта самохарактеристика поэтов интересна нам тем, что она указывает на то место и на ту роль в естественном творчестве, какие может занять действие Духа Божия у писателя священной книги, ничуть не урезая и не подавляя его нормальной психики. Все человеческое в нем функционирует полностью и лишь обогащается невесомым, духовно преображающим dodatком. Мысль о диктате с неба нелепа уже потому, что слишком часто в библейском тексте бросаются в глаза немощные, дефектные черты человеческой литературы. Например, не менее трети Библии написано стихами, часто плохими стихами на наш взгляд, с вычурной игрой в акrostихи. Многие авторы брали в основу своих книг легендарные полуфантастические истории (Есфирь, Иудифь, добавления к Даниилу, поучительные романы, повесть об Ахикаре в книге Товита). По меньшей мере неумно все эти человеческие свойства и материи возводить к внушениям Духа Святого.

Вот поскольку и святоотеческая мысль утвердила положение о полноте действия естественной человеческой психики и об отражении ее в самых писаниях священных авторов, постольку догматически оправданы и узаконены и те методологические операции над текстом и содержанием Библии, которые требуются научным знанием. Критическая работа тут уместна потому, что она прилагается к подлежащему ее ведению человеческому элементу: он здесь полностью дан. Дан, ибо Библия есть не только слово Божие, но и слово человеческое в их гармоническом сочетании, точнее — слово богочеловеческое. Наше обычное выражение «слово Божие» догматически бесспорно, но неполно,

как и выражение «Иисус Христос — Бог» верно, но неполно; точнее — «Богочеловек». Стало быть, формула «Бог — автор священных книг» должна звучать как монофизитский уклон в сторону от нашего халкидонского православия. Таким же уклоном было бы и исключительное держание за одно только выражение «слово Божие». С лозунгом «слово богочеловеческое» мы утверждаемся на незыблемой скале Халкидонского догмата; это — чудесный ключ, открывающий путь к самым центральным спасительным тайнам нашей веры, и в то же время это благословение на безгрешное построение в православии критического библейского знания. Конечно, рассуждаем мы здесь не по тождеству, а лишь по аналогии с христологическим догматом, ибо тут нет Боговоплощения, а лишь сосуществование человеческого начала с Божественным. Здесь без ереси уместны формулы антиохийского богословия: обитание Духа Божия в человеческой оболочке слова библейского, как в храме, без неслиянной и нераздельной ипостасности.

Эту нашу руководящую идею о богочеловеческом характере библейского слова нам отрадно было встретить у авторитетного отечественного догматиста, преосвященного Сильвестра. Вот его слова: «Это нравственное сближение Духа Божия с духом пророков так было внутренне и глубоко, что в нем нельзя не примечать некоторой аналогии с тем объединением Божеского и человеческого, которое явилось в лице Иисуса Христа через принятие естества человеческого в ипостась Божества...

И если пророк открываемое Духом Божиим высказывал свойственным ему языком человеческим и под ограниченными образами доступных его сознанию представлений, то это не препятствовало ему сознавать, что он высказывал здесь не свои мысли, а мысли Божии, не свои личные слова, а слова Господни.

Таким образом, богодухновение пророческое было действием Божиим, в некотором отношении похожим на воплощение или вочеловечение Бога-Слова в лице Иисуса Христа, а именно было

действием непосредственного снисхождения Духа Божия к тем из людей, которые по степени своего нравственного развития способны были к тому, чтобы воспринять Его Откровение и быть органами его и носителями (см. 2 Пет 1, 21). И это снисхождение Духа Святого к святым Божиим людям ничуть не сопровождалось для них оцепенением или омертвлением их душевных сил, а напротив, их личное сознание от этого становилось еще несравненно более прежнего светлым, широким и глубоким, сохраняя при этом даже все свои личные особенности в образе понимания и представления вещей» (Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. I, с. 286—287. Киев, 1884).

Вот эти-то «личные особенности в образе понимания и представления вещей» у писателей и редакторов священных книг и составляют то чисто человеческое начало, с его ограниченностью и возможностью всяких внешних недостатков и ошибок (не касающихся существа догматов), которое органически входит в состав Священного Писания как «слова богочеловеческого», как откровения Божия, **воплощенного в естестве человеческого литературного творчества** и посему достойно и праведно измеряемого и изучаемого нами по законам и методам историко-филологической науки. Отсюда и возникает, между прочим, необходимость построения исторического библейского богословия, исследующего конкретные, ограниченные черты в учении того или иного писателя или просто библейского текста, наряду с богословием только систематическим, подводящим под объединительные формулы все разнообразие тысячелетней библейской письменности. Человеческое начало в «слове Божиим», таким образом, узаконивает введение в библейскую науку исторического метода с его руководственной идеей **развития, эволюции**, которой подчинено все человеческое, ограниченное в пространстве и времени.

«Что же это — релятивизм?!» — захотят припутнуть нас словом наши Ферапонты. Да, релятивизм, если хотите, но на своем месте

и в свою меру, именно там, где и как ему подобает быть. Это у еретиков-монофизитов, у «нетленно-мнимых» (автартодокетов), юлинианистов, «фантасиастов» нет места релятивизму в таинственном богочеловеческом сочетании. А у нас, православных халкидонцев, относительное, человеческое не поглощено абсолютным, Божеским. Мы не забываем, что и Сам Господь по человечеству «растяше и крепляшеся духом». Сверхъестественное откровение, даваемое свыше людям и через людей, также **растет и развивается** в истории, от эмбриона и младенческой немощи восходит от силы в силу и достигает «меры возраста совершенна».

Мы с большим нравственным удовлетворением осведомились, что употребляемый нами в преподавании эпитет «богочеловеческое» в применении к Священному Писанию и осмысление идеи богодухновенности по аналогии с догматом об образе соединения двух природ в Богочеловеке не только не является домыслом русского богословия, но сравнительно издавна принимается и нашими православными собратьями — греческими богословами. Уже в своем докладе I Конгрессу в Афинах в 1936 г. профессор архимандрит Е. Антониадис кратко подчеркнул «богочеловеческий характер Священного Писания»¹. И он же развил впоследствии это положение в специальном трактате «О проблеме богодухновенности Священного Писания». Из него явствует, что по крайней мере с половины XIX в. греческие богословы Константин Контогонис и Александр Ликурт положили начало опыту раскрытия православной доктрины о богодухновенности по схеме халкидонской формулы догмата о двух природах в едином лице Иисуса Христа. А современные нам догматисты и герменевты Н. Дамала, З. Росис, Э. Золота, Х. Андруцос и сам Е. Антониадис довольно настойчиво и отчетливо выясняют ошибочность прежней непродуманной

¹ Proces verbaux du I Congres de theologie orthodoxe a Athenes. Ath., 1939. P. 157—159.

«механической и магической» теории богодухновенности у священных писателей, при которой упускается из виду их человеческая ограниченность и слабость, что приравнивается греческими богословами к ошибочности «монофизитской» (с. 113—117, 134).

Итак, прилагая на православно-догматических основаниях историко-критический метод к выяснению смысла библейских текстов, мы выполняем первейшее герменевтическое правило святых отцов: сначала истолковывать буквальный смысл Писания, а затем уже переходить к установке смысла вторичного — переносного, духовного, прообразовательного, символического, иногда иносказательного. Правда, нужно признать, что изощренные в сравнении со святоотеческой эпохой методы современной нам историко-филологической науки дают нам возможность более точных реалистических достижений в истолковании буквы Священного Писания. А потому буквальный смысл, установленный новейшими средствами, часто расходится с тем смыслом, который был доступен античным святым отцам. Они не были магами и чародеями в области научного знания. Они, да не только они, а даже и наши ближайшие предки, например, даже богословы XVIII в., не могли знать тех бесчисленных фактов, которыми нас обогатили XIX и XX вв., века многочисленных археологических раскопок. Мы приблизились к раскрытию буквального смысла Писания гораздо ближе наших праотцов. Наши потомки в порядке научном еще более превзойдут нас. Полное точное знание исторического прошлого, однако, все равно останется никогда не достижимым.

Но смысл Писания переносный, духовный, пророческий, догматический при этом навсегда остается для нас в основе неизменным и обязательным в том виде и духе, как нам открыли его святые Апостолы и их духоносные преемники — Отцы, столпы Церкви. При менее точном знании буквального смысла ветхозаветных писаний последние легче и теснее сближали его и частью почти отождествляли со смыслом духовным, то есть они

были близки к пониманию, которое можно назвать монофизитствующим по мерке халкидонской. Наоборот, буквализм нового научного знания текста Писания нередко ведет библеистов-рационалистов к полному отрыву их от смысла духовного и делает их в этом случае не только еретически несторианствующими, но и прямо внерелигиозными. И тем не менее *abusus non tollit usum* (лат. — злоупотребление не отменяет употребления). Злоупотребление любым методом, любым догматом и доведение его путем экстремизма до ереси не должно нас, православных, лишать свободы избирать здравый, средний, «царский» путь при совмещении буквального смысла Ветхого Завета с его пророческим смыслом. Новая библейская наука, работая историко-критическим методом, антиквирует весьма многие догадки устарелой учености древней святоотеческой эпохи при истолковании буквы Ветхого Завета и потому ставит на очередь пред православными богословами все новые и постоянно **меняющиеся задачи сочетания** в каждом отдельном случае типологического смысла данного места Писания с заново уясняемой его буквой. И из частных случаев слагается и общий важный вопрос уже догматической природы: не колеблет ли и не отменяет ли при этом историко-критический метод экзегетики диктуемого нам богодухновенными новозаветными писателями и всем нашим церковным богослужением типологического и символического смысла Ветхого Завета? Не расходится ли эта новая меняющаяся научная экзегеза с догматически обязательным Преданием Церкви?

Тут мы снова перекрещиваемся, как и в вопросе богодухновенности, с тезисом догматическим о Церковном, или Священном, Предании, надо признаться, тоже весьма мало у нас разработанным. Мы — кафолики, а не протестанты, мы постоянно обращаемся и обязаны обращаться к Преданию. Но что есть Священное Предание? Об этом неясном предмете у нас очень часто мыслят с упрощенной ясностью, огульно почитая Преданием в церковном

быту все, унаследованное нами от предков, без различения качеств, положительных и отрицательных, хороших и дурных, забывая, что Церковь, не в своей мистической святой сердцевине, а как явление историческое и бытовое, как процесс богочеловеческий, по своей человеческой стороне включает в себя и нормы, и уклонения, и образцовое, и дефектное, и непогрешимое, и грешное. Иначе не было бы и истории Церкви, не было бы заботы ни иерархической администрации, ни Соборам, постоянно занятым чисткой и исправлениями нарастающих искажений и падений не в личной только, а именно в общецерковной жизни. В частности, в церковном быту чаще всего мы встречаемся со смешением школьного закала мышления, школьных теорем с учением самой Церкви — предания школы и учебника с Преданием Церкви. Между тем, школа ветшает и изживается и с пользой заменяется новой школой, Предание же догматической ценности должно быть нестареющим, неизменным и вечным. Остановить естественный рост школы и науки — задача тщетная и неразумная. Отводить в такой иллюзорной задаче Священному Преданию роль щита — значит унижать достоинство Предания до уровня детского или птичьего пугала. Как сфера догматов правильно мыслится в некоем суженном и сжатом круге сравнительно с обширным кругом разнообразных научных, школьных и личных богословских мнений и суждений, так точно и сфера церковного Предания, безусловно и догматически обязательного, должна мыслиться тоже в некоем минимальном круге символьных положений. Все другие циклы разнородных преданий в Церкви должны располагаться около этого основного стержня нашей веры в виде концентрических кругов разного достоинства, разной силы и обязательности, переходя затем к кругам преданий и совсем не обязательных, временных, местных, условных, спорных и даже дефектных. Увы, и здесь не избежать той же категории релятивизма, как ни досадно это кажется приверженцам упрощенного приема: рубить с плеча

от имени Предания по всякому суждению, которого не слышали, к которому не привыкли, которого не изучали.

Итак, при наличии всех этих оговорок, пред нами все тот же вопрос о символическом, прообразовательном смысле Ветхого Завета, который мы безусловно догматически исповедуем, которым мы буквально дышим во всем нашем богословии, во всей святоотеческой литературе, во всем богослужении, во всем молитвенном благочестии. Как же мы должны богословски-научно осмысливать его, совмещая с историко-критической, археологически-буквальной экзегезой?

Еще в ветхозаветной иудейской Церкви в слепоглухую эпоху начали употребляться символический (= типологический) и аллегорический методы истолкования древней священной письменности. О том свидетельствуют самые ранние раввинистические толкования, так называемые мидраши. Особенно сильное и исторически доказуемое влияние в этом направлении на иудейство оказала эллинская ученость в александрийском центре иудейской диаспоры. Античная философия и филология еще с V в. до Р. Х. создали аллегорический метод для осмысливания мифов народной религии. Иудейские писатели в Александрии, начиная с III в. (Аристовул, Аристей и др.), воспользовались этим методом для того, чтобы в понятном и в наиболее симпатичном для эллинов духе представить все религиозные и бытовые доктрины израильского народа. Особенно в этом отношении прославился александрийский иудей Филон, современник Иисуса Христа. Его иносказательный, аллегорический, философски свободный, до фантастичности произвольный метод истолкования всего Ветхого Завета не нашел себе прямых, буквальных подражателей в иудейском богословии, но оказал глубокое, длительное влияние на все века древнехристианской святоотеческой письменности, особенно у наследников в том или ином объеме александрийской богословской школы: Климента, Оригена, св. Кирилла, свв. каппадокийцев,

ареопагитиков, св. Максима и т. д. Не только александрийская ветвь иудейства новозаветной эпохи, но и палестинская раввинская экзегеза и палестинское богословие (= начало Талмуда) усвоили себе, так сказать, из **общей атмосферы восточной эллинистической культуры** аллегорическую и типологическую манеру истолкования библейских текстов. Отсюда взяла свое начало специфически аллегорическая ветвь раввинистической литературы, так называемая Каббала. Как свидетельствует школа, пройденная апостолом Павлом, аллегория и типология были общепринятыми экзегетическими приемами **во всех решительно раввинских школах** новозаветной эпохи, а не только в александрийском районе. Потому и все новозаветные авторы пользуются указанными методами толкования ветхозаветных мест как самыми привычными и общепринятыми в среде благочестивого Израиля.

Таким образом, с формальной, методологической, богословско-технической стороны между литературными истолковательными приемами позднеиудейских и раннехристианских авторов в их отношении к книгам Ветхого Завета существует полное **сродство и даже тождество**, как между ветвями, идущими от единого стержня и корня. Различие лишь в содержании делаемых выводов. Новозаветное откровение вооружило глаз, ухо и сердце христиан — читателей Ветхого Завета новым разумением его тайн, закрывшихся от иудеев «покрывалом» (2 Кор 3, 13—16) их неверия в истинного Мессию. Но и новозаветные авторы, и святоотеческие их продолжатели в раскрытии новых заповедей Христова Откровения, при всех дарах богодухновенности, полученных Церковью со дня Пятидесятницы, не свободны от чисто человеческих недостатков их личного, по-человечески всегда ограниченного ведения. В средствах и методах чисто научного археологического истолкования ветхозаветной буквы и новозаветные писатели разделяют, вместе с их раввинскими учителями и предшественниками, те или иные недостатки чисто внешнего научного знания. Уровень последнего, доступный нам,

есть естественный результат медленного двухтысячелетнего роста его. Иными словами, частичный, строго отграниченный релятивистский подход к типологической экзегезе новозаветных авторов имеет свое достаточное обоснование не по ее абсолютной стороне богодухновенного узрения свыше открытых во Христе тайн, но по ее человеческой, школьно-раввинистической научной технике. Приходится различать Евангелистов и Апостолов как богодухновенных вещателей открытых Христом и вверенных Святым Духом хранению всей Церкви абсолютных истин и тех же Матфея, Марка, Луку, Иоанна, Павла и др. как учеников ограниченной и дефектной школьно-раввинистической среды. Догматически непрерываемое содержание их учений и истолкований Ветхого Завета, по существу, не исключает ограниченности их словесной и научной оболочки, почерпнутой из ограниченного, только человеческого источника доступной им раввинистической школы. Отсюда естественный вывод: **в толковании догматическом, духовном экзегеза новозаветных писателей связывает нашу церковную совесть абсолютно, в то время как мы остаемся совершенно свободными в критическом научном подходе к их толкованию буквы и историко-фактической стороны библейских текстов.** Ограничимся для пояснения двумя-тремя иллюстрациями.

Так, например, евангелист Матфей во 2-й главе дает подряд три цитаты из Ветхого Завета, могущие произвольностью их толкования поразить современного нам рационально настроенного читателя. В стихе 15 Евангелист применяет к бегству Святого Семейства в Египет слова пророка Осии: «из Египта возвал Я Сына Моего» (см. Ос 11,1), слова, ясные по своему буквальному смыслу и по контексту, просто означающие изведение Господом народа Израильского из Египта при Моисее. Далее (стихи 17—18) Евангелист видит осуществление пророческого слова Иеремии о плаче Рахили о детях своих (см. Иер 31, 15) в факте избиения Иродом младенцев вифлеемских. По букве же книги Иеремии

речь идет просто об уводе в плен ассирийский десяти колен израилевых и о плаче о них Рахили, их общей праматери. Наконец, в стихе 23 рассказ анонимного автора книги Судей (13, 5) о том, что судья Самсон до рождения своего, по слову ангела, наречен был «назореем» (незир), Евангелист толкует как пророчество о том, что младенец Иисус поселяется с родителями в «Назарете» (Нецарет). Ссылаясь вообще на «пророков», Евангелист, очевидно, понимает еще большее созвучие в данном случае с пророческой характеристикой Мессии у Исаии (Ис 11, 1), как нецер — «отрасль от корня Иесеева». Само собой понятно, что в сознании ветхозаветных авторов, написавших все эти места, не было тех фактов, которые описывает Евангелист. Ветхозаветные писатели говорили именно о тех ближайших, интересовавших их и их израильских читателей предметах, которые и нам ясны из буквального смысла их выражений и всего контекста их речей. И если бы ветхозаветные авторы сами знали будущую новозаветную историю и даже хотели намеренно сообщить ее факты современным им слушателям и читателям, то цель их не была бы достигнута, ибо те все равно ничего не могли понять и не поняли, как не понимает этого и все иудейство до наших дней, зная до тонкости и лучше нас букву Писания на своем родном языке. Именно потому, что эта буква сама по себе имеет свой прямой, буквальный, самодовлеющий, исторически и богословски-ветхозаветный смысл. И не имеет даже загадочности, чтобы побудить разгадывать скрытый в ней новозаветный смысл. Древние израильтяне просто ничего не знали ни об Ироде-детоубийце, ни об Иисусе Назарянине, а потому и речи с ними об этих лицах и событиях не имели смысла. Лишь после новозаветного откровения в лице Иисуса Христа и сошествия Святого Духа на учеников Его и Апостолам, и учителям Церкви, и всем верующим открылся новый смысл всей ветхозаветной истории, ее пророческий, прообразовательный смысл. Лишь ретроспективно стали возможны те бесчисленные

пророческие толкования слов и фактов ветхозаветной древности, которыми наполнены все страницы новозаветных писаний и маленький образчик которых мы только что привели.

Что касается метода подобных иносказательных и типологических толкований, то, как мы видим, он заимствовался Евангелистами и Апостолами из современной им иудейской школы. Но содержание открываемых ими этим методом новозаветных истин оказалось совершенно новым и недоступным упорно отвергавшему Христа иудейству. И ни один из экзегетов только иудейских никогда бы по методу иносказательному не мог додуматься своим умом, без особого внушения свыше, что, например, трехдневное пребывание пророка Ионы во чреве китове есть «знамение» тридневного пребывания Сына Человеческого «в сердце земли» (Мф 12, 40). При всем единстве методов символического и даже аллегорического толкования ни один раввин не мог бы даже приблизительно открыть тот сплошь символический и совершенно неожиданный и для иудея, и просто для историка религий — археолога новозаветный смысл в ветхозаветных писаниях и особенно в деталях культового ритуала иудейства, какой нам дан в Послании к Евреям. По технике аллегорической экзегезы тут можно найти местами оттенок парадоксальности, свойственной раввинской школе, но внутреннего существа открываемого нам догматического прообразовательного значения всего Ветхого Завета это не меняет. У апостола Павла, хорошо усвоившего раввинскую школьную методу, эта ухищренность, искусственность аллегорических приемов, несомненно, наличествует в некоторых случаях. Например, о простом гуманном узаконении Второзакония, «не заграждай устен вола молотяща», апостол Павел говорит как о законе, предписывающем пропитание апостолов-миссионеров христианства: «О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано» (1 Кор 9, 9—10). Еще причудливее его толкование в 4-й главе Послания к Галатам (22—30). символического значения

потомства Авраама от Агари. Он прямо предупреждает нас: «В этом есть иносказание» — *αὐτὴν ἔστιν ἀλληγοροῦμενα*, т. е. это — аллегория. Потомство Агари — символ закона горы Синайской, закона рабства, «ибо имя рабы Агарь означает гору Синай в Аравии». Здесь игра в созвучие на еврейском языке, хотя и не в тождество буквенного начертания слов: Агарь — *gagar* и гора — *gagar*. Того же порядка школьно-искусственные по своей технике толкования в Посланиях апостола Павла (Гал 3, 11): (Рим 1, 17 — «праведный от веры жив будет» — Авв 2, 4), (Гал 3, 16 — «и семени его» — Быт 12, 7; 13, 15; 17, 8), (1-е Кор 10, 4 — «от духовного последующего камня» — Исх 17, 6) и др.

Во внешней технической оболочке подобной искусственной экзегезы, несомненно, много элемента человечески-относительного, школьно-раввинистического. Но суть и содержание ее вытекают из новозаветного откровения, из богодухновенного озарения ума и сердца уверовавших во Христа — Истинного Мессию. Нам, новозаветным, приоткрылась часть таинственного плана божественного домостроительства спасения рода человеческого. И это прозрение развернулось пред нашим духовным взором в указанной оболочке типологической, или прообразовательной, экзегезы. А потому и самый метод этой экзегезы, возникший в лоне эллинской культуры и передававшийся в мир библейского книжничества, приобретает в наших глазах черты провиденциальности. Он стал не просто культурным спутником, но и сосудом и орудием передачи новозаветного Божественного Откровения. Через него внушается нам особое философское созерцание Космоса, глубоко отличное от обычного позитивно-механического. В последнем все части мироздания, все его функции и вся цепь происшествий и фактов мировой истории существенно случайны, логически бессвязны, ибо безразумны по своей слепой причинности и бесцельны по своей дурной бесконечности. Но стоит только внести в это демонически страшное мировоззрение, к

которому мы, европейцы, однако, легкомысленно и кощунственно привыкли и которому, как околдованные нечистыми силами, идолопоклоннически поработились (1-е Кор 12, 2), — стоит только внести свет Божественного Логоса, свет Разума, свет Премудрости Божией, мир устроившей, миром правящей и весь мир содержащей, как всякая случайность исчезает; все становится органически цельным, насквозь пронизанным логосом-смыслом, все делается не хаотичным, а взаимосвязанным, друг другу родственным, друг друга отображающим, «как солнце в малой капле вод», великое в малом и даже обратно — малое в великом. Главная ценность этого живого, религиозного мирозерцания в отличие от мертвого, только философского, гордынно-философского, которое обычно подавляет нас престижем своей тысячелетней славы, — в том, что в нем мы вырываемся из гнетущего царства необходимости, царства отчаяния и смерти в светлое царство свободы, в царство всепроникающего премудрого и благого Промысла Божия, превращающего все кажущееся случайным в разумное и целеустремленное. При этом сплошная ненарушаемая закономерность совмещается с проникающей и направляющей ее волей Творца, а тварная ограниченная свобода духовных существ сохраняется в лоне свободы высшей, абсолютной, Божественной. Таковой должна быть библейская, христианская философия нашего новейшего времени, каковой она была, по существу, в благословенном, верующем средневековье, как искренняя и радостная *ancilla theologiae* (лат. — служанка богословия). В свете ее мы не будем ни удивляться типологическому, библейскому и святоотеческому ясновидению, сближающему факты и слова, разделенные бездной тысячелетий и, однако, друг с другом промыслительно связанные, друг в друге мистически отраженные и, как таковые, духовно, пророчески зримые.

Может быть, мы вправе предполагать, что весь мир в очах Божиих, во всеведении Божиим, так сказать, тотально-типологичен,

ибо как целое родственно соотносителен во всех частях своих и во всех моментах бытия своего. Но нам, «нас ради человек и нашего ради спасения», приоткрыто и дано уловить лишь очень малое, зато самонужнейшее, лежащее на сердцевинной линии плана домостроительства искупления, в формах, доступных нашей естественной ограниченности, — и главным образом ретроспективно, глядя с новозаветного берега на ветхозаветный.

Мы, восточные, не имеем еще разработанной богословской теории богодухновенности и научного опыта раскрытия пророческой психологии и психологии творчества священных библейских писателей. А потому да позволено нам будет здесь попутно еще раз подчеркнуть одну необходимую предпосылку при построении этих богословских доктрин. А именно: необходимо помнить, что привычный теперь для нас и механически усвояемый нами из готовой традиции прообразовательный и пророческий смысл многих событий, лиц, фактов, деталей и даже просто одних имен, речений и слов Ветхого Завета ясен и бесспорен для нас лишь после откровений новозаветных, после «отверзения ума — разумети писания» самих Апостолов, передавших Церкви это разумение. В Евангелии сохранились драгоценные воспоминания Апостолов об их прежней, предшествовавшей этому моменту естественной и ветхозаветной психологической слепоте, пока еще «их очи удерживались» (Лк 24, 16). Сам Господь учитывал эту ветхозаветную немощь и слепоту Апостолов. Например, сообщает евангелист Лука: «Иисус сказал ученикам Своим: вложите вы себе в уши слова сии: Сын Человеческий будет предан в руки человеческие. Но они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигли его, а спросить Его о сем слове боялись» (9, 43—45). Следовательно, психология Апостолов, людей избранных, потенциально духовно одаренных для чрезвычайного служения Божественному Откровению, тем не менее остается психологией естественной, ограниченной в

знании даже вещей Божественных. Точно так же и пророки, и писатели книг ветхозаветных не были какими-то противоестественными монстрами в области боговедения, ясно созерцающими картины будущей Евангельской истории и прямо сознательно о них повествующими и их предрекающими. Прежде всего, такие противоестественные вещания были бы бесполезным и потому ненужным чудом. Все равно окружающие пророков и писателей современные им люди ничего не могли бы понять из их слов, и слова эти никого бы «не назидали», как говорит апостол Павел о невнятной глоссолалии (1-е Кор 14). Пророки же, как любящие отцы, педагоги и пастыри, всеми средствами, вплоть до элементарных, детски наглядных, юродивых, символических действий старались вдолбить всем, даже самым глупым или строптивым, нужные им спасительные увещания и истины. Говорить преднамеренно загадочно и непонятно о вещах, недоступных учимому народу, значило бы издеваться над слабым естественным разумом людей. Такое представление было бы оскорбительной карикатурой на святой и праведный образ служителей и носителей ветхозаветного Откровения. Нет, они говорили о вещах совершенно понятных и близких их современникам. Но они были творцы и энтузиасты. А если даже и в естественном человеческом творчестве наши таланты и гении возвышаются над обычным уровнем и, как мы образно говорим, изрекают нам иногда нечто «сверхчеловеческое», то тем более люди, водимые Духом Божиим, в минуты вдохновения и орлиного парения их религиозного сознания способны говорить нечто превышающее обычное человеческое прозрение, нечто богочеловеческое. И не столько их ясное сознание, их логической разум вмещали образы и идеи грядущего новозаветного откровения, сколько предощущало их богодухновенное пророческое «сердце» (в смысле библейской гносеологии). Их ясное сознание и логический разум не вмещали даже всей значительности того, о чем они

говорили и писали. И как естественные творцы чувствуют свое бессилие выразить все только чуемое и чаемое, но «несказанное», так и творцы богодухновенные лишь «сердцем» предвосхищали, что «Дух Господень» или «рука Господня» побуждали их говорить людям в том или другом случае что-то особенное, великое, всемирное. Оттого язык пророков местами так грандиозен, громоподобен, воистину сверхчеловечен, и многое, может быть, самое изумительное и чудесное в их вещаниях для их живого ясного сознания было неуместимо и недоступно, грезились, «яко зеркалом в гадании» (1-е Кор 13, 12).

Как и в человеческом творчестве, оно было бессознательно, точнее — подсознательно и сверхсознательно.

Чтобы понять это, надо предположительно представить себе: что пережили бы ветхозаветные писатели, прочитав новозаветные книги с их типологической экзегезой и наши святоотеческие и церковные комментарии к ним в том же типологическом духе? Надо допустить, что наличность ветхозаветного «покрывала» помешала бы им непосредственно узнать себя в новозаветном освещении. Но так как мистическая неодолимость ослепляющего покрывала в иудействе зависит от мистического же противления истинному Мессии, а в самих предвестниках последнего этого допустить нельзя, то мы и верим, что Дух Божий «отверз бы им ум разумети» собственные писания и они узнали бы себя в нашем разумении их, а потому и согласились бы, «образов сбытие зрящее», что в своем прошлом, «в законе сений и писаний» они этого именно и хотели, но еще не знали и не могли знать, что это сбудется в конкретной истории именно так, а не иначе, то есть не так, как это рисовала себе мысль древнего Израиля.

Но, быть может, еще более удивились бы они, если бы мы раскрыли пред ними ту часть деталей, изречений и просто отдельных слов, через которые они подчас рисуются нам, по слову блаженного Иеронима, «не столько пророками, сколько еванге-

листами». Конечно, во всем этом ветхозаветные писатели были лишь вещами сердцем, подсознательными органами Духа Божия, Который возвышал, сублимировал их естественное вдохновение и, не нарушая их личной свободы, направлял их мысли и слова в русло той внутренней связи всех явлений мира, в которой прошлое таит и чревоносит в себе будущее, а следовательно, и предзнаменует, символизирует его. А потому слова пророков, даже и помимо их воли и сознания, становятся типологическими, соответствующими типологической природе вещей в самом объективном мире. Типологическая экзегеза лишь открывает эту онтологическую типологию мироздания, поражает наше воображение, вдвигая нас как бы в систему взаимоотражающихся зеркал. После этого нам становятся понятными слова удивления Оригена перед особенными свойствами библейских писаний: «Я не думаю, — говорит он, — чтобы в законе и пророках была хотя одна черта, чуждая таинственного». Но эта таинственность, повторяем, не есть предумышленная, виртуозная игра в загадочность, как бы укрывающая привилегированные истины от серой толпы. Это естественная ветхозаветная неспособность, религиозная недозрелость, немота языка и туманность зрения. Но устремлены они к Тому, Кто Сам есть «вещей Истина», подсознательно ориентированы на раскрытие этой Истины в Новом Завете. И уже отсюда после Пятидесятницы для нас ретроспективно выявляется «Евангелие» «в законе сений и писаний» и «евангелисты» в полуслепых еще пророках. Но эти великие ветхозаветные «слепцы», то есть лишь типологические тайнозрители грядущих откровений Нового Завета, теперь уже предварили нас в небесных ликостояниях вечного Царства Христова и узрели бывшие тайны «лицем к лицу» (1 Кор 13, 12). И теперь, конечно, они «едиными устами и единым сердцем» сливаются с нами, когда мы в песнопениях нашей земной Церкви восторженно сочетаем «ветхая и новая» (Мф 13, 52) в мистическую гармонию:

«В Чермнем мори	неискусообразныя Невесты
образ написася иногда;	
тамо Моисей, разделитель воды,	зде же Гавриил, служитель чудесе.
Тогда глубину шествова немокренно Израиль,	ныне же Христа роди безсеменно Дева.
Море по прошествии Израилеве, пребысть непроходно;	Непорочная по рождестве Эммануилеве пребысть нетленна.
Сый и прежде Сый,	явлейся, яко человек,
Боже, помилуй нас».	

И когда наш уже не экзегет, а просто гениальный церковный поэт, Андрей, святитель Критский, аллегорически сопоставляет всю православно-церковную аскетику с образами Ветхого Завета, то и тогда далекие от него до кричащего контраста в конкретной истории герои Ветхого Завета с высоты явленного последним Царства Христова, конечно, также вторят ему: аминь, аминь!

Так торжествующе сочетаются наши научные библейские методы с нашей библейской верой.

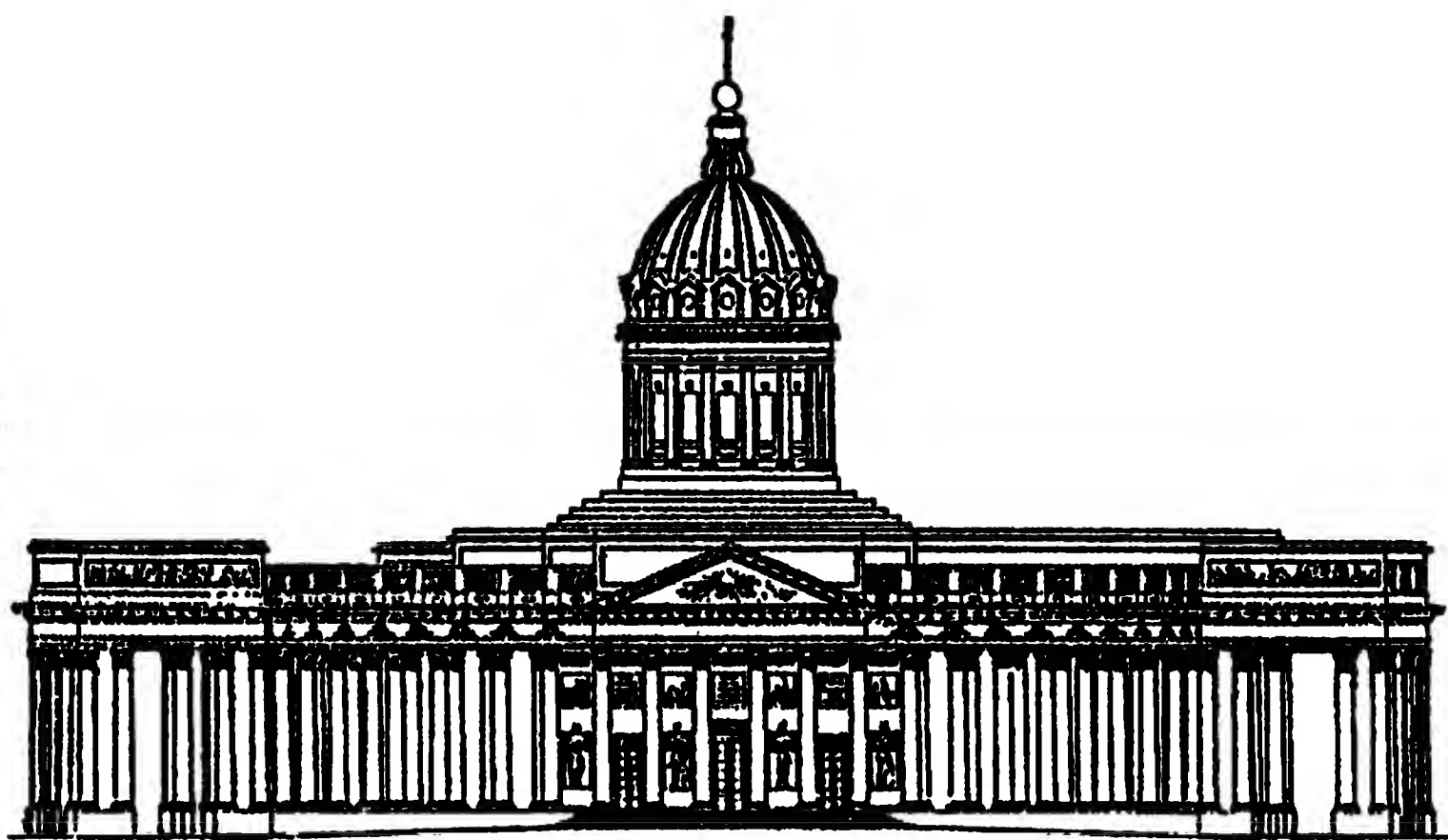
VI

В заключение прошу, братие, ввиду наступивших недель покаяния простить меня за, может быть, причиняемую вам духовную тревогу. Делаю это совершенно сознательно, побуждаемый к тому моим нравственным долгом пред святой Матерью-Церковью. И в без того тяжкое время решаюсь обременять вас безжалостным напоминанием еще о новой нравственной и умственной нагрузке, о новой, почти сверхсилой научной, богословской, миссионерской и педагогической творческой работе. К терзающим нервы алертам (от франц. *alerte* — «тревога») «от нижних» прибавляю еще алерту духовную — уповаю — «от вышних». Но я не имею права молчать. Ведь мы с вами принадлежим к великому «всевы-

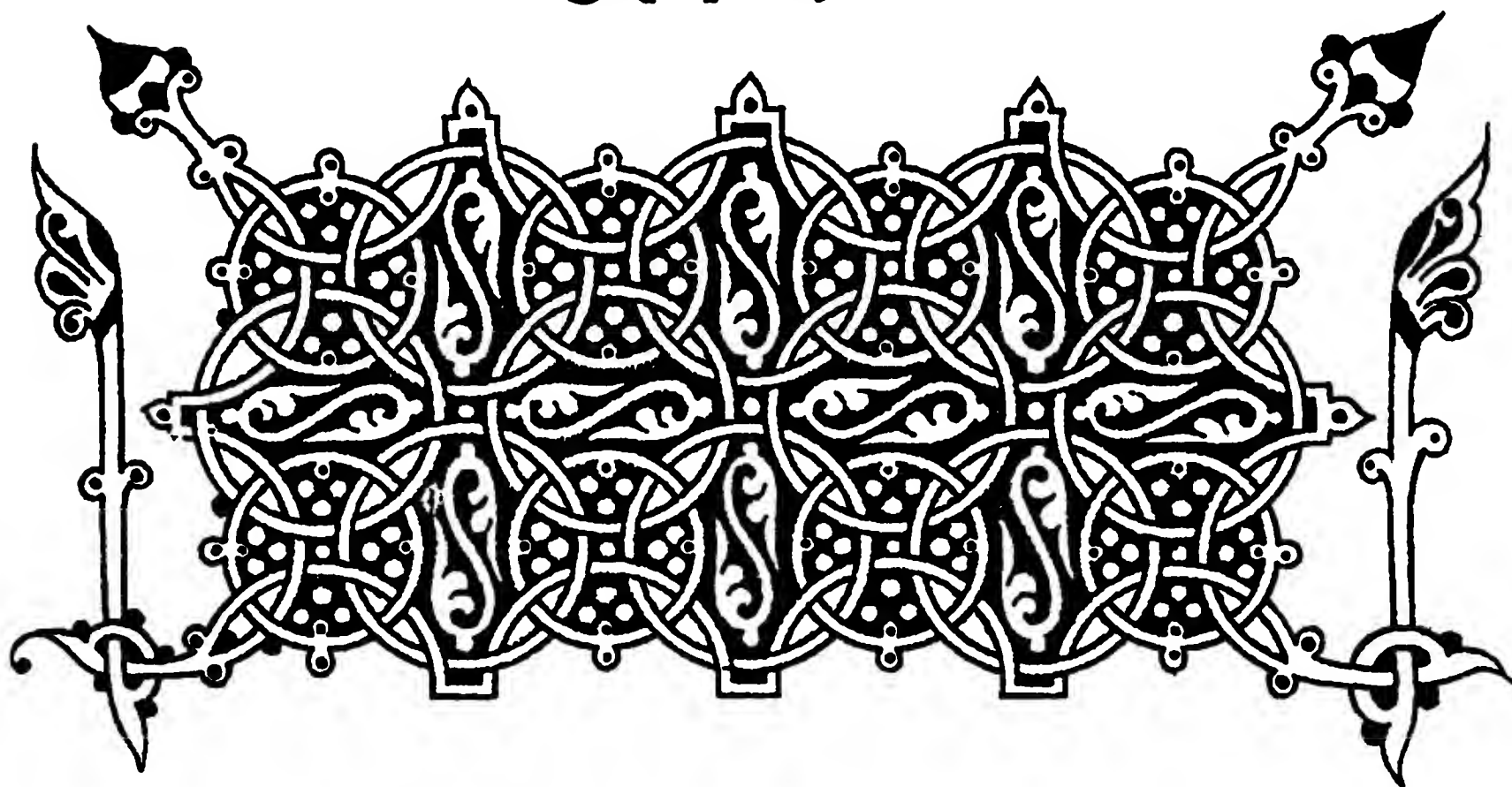
носящему русскому племени». И дела нам предстоят не только «в мире сем», но и в Святом Православии — великие! Излишняя боязливость нам не к лицу.

Если бы даже и братский нам православный Восток не соби-
рался сдвинуться с первобытной позиции в перестройке своей
науки и богословия о Ветхом Завете (но, как мы видели, это уже
не так), то все-таки нам, русским, и нашей в угнетении сущей
Церкви это не в пример. «Род людской там спит глубоко уж
который век!» Для нас, русских, двенадцатый час давно пробил.
Поздно нам «плакать по волосам» и по ритуально-традиционной
прическе в стиле «Начертания библейской истории» митрополита
Московского Филарета. Конечно, она благородна, умна — как и
все у Филарета — и по-своему архаично-прекрасна. Но, увы, у
нас уже «снята голова». Вместо крещеной головы к телу русского
народа приставлена личина воинствующего безбожия. Пристав-
ная голова набита и отравлена всеми ядами и семенами псев-
донауки — и библейско-критической, в частности. В неизбежно
предстоящем Русской Церкви вновь гигантском крестовом мис-
сионерском походе по обширному лицу родной земли нельзя
обойтись одними устарелыми средствами из арсенала нашей
научно-библейской отсталости. Чтобы бить врага на всех его
кажущихся передовыми и научными позициях, нужно самим нам
владеть оружием новейшей научной техники. Но для этого нужно
ее сначала творчески воспринять, усвоить и преобразить в лоне
церковного богословия и церковной истины. Наука во власти
бесов революции являет собой духовно-отвратное зрелище. Это
сама гомерическая пошлость и ложь, ряженная в лоскутья истины.
Интегрально истинной наука становится только под знаменем
Креста и в Церкви Христовой. И как же она сильна, как непо-
бедима будет со Христовым Именем!

Париж, 11.02.1944 г.



ЗАНМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА





ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

Что было и что должно быть в России

Моя цель в данном случае не теоретическая, а практическая. Не бесстрастное описание исторического прошлого и не отвлеченная формула идеальной нормы церковно-государственных взаимоотношений. Мы поставлены пред совершенно практическим очередным жизненным вопросом: как нам начать устраивать отношения отныне внутренне свободной Русской Церкви к будущему национальному русскому государству?

Большевистская катастрофа разрушила до основания старую государственность и все прежние формы ее связи с Церковью. Может быть, никогда еще в истории не бывало столь преднамеренно преследуемого, глубокого и генерального истребления старого социального и политического строя. Конечно, инерция истории велика, и наши потомки увидят, как многое прежнее оживет и воскреснет. Но в ближайшем будущем нужно считаться почти с *tabula rasa*, с голым, диким полем, на котором можно начать строить новое здание отношений Церкви и государства. И вот тут на нас падает страшная ответственность: избежать роковых ошибок в плане этой постройки. Взять правильный и удачный курс, может быть, снова на целые века. Во всяком случае, всем надо знать, каков может и должен быть тип отношений государства и Церкви в свободной, воскресшей России. Ценность этого вопроса для нас не ограничивается русской средой. Мы не скрываем нашего убеждения, что мы сознаем себя самой боль-

шой и самой значительной по нашим творческим возможностям из всех восточных Православных Церквей. Те богословские и жизненные задачи, которые мы решаем и будем решать, — мы знаем — будут иметь определяющее, руководящее значение для всего восточного православия, а следовательно, и для всей Вселенской Церкви. Таким образом, наш частный и местный вопрос вырастает в вопрос общецерковный, кафолический.

В этом кафолическом свете мы его и рассмотрим.

То, что Церковь есть «царство не от мира сего», предопределяет ее «неслиянность» по природе с государством, как души с телом, но и какую-то «нераздельность», по аналогии с халкидонской формулой о двух природах во Христе, ибо «царство не от мира сего» все-таки живет и воплощается в мире сем. Так разрешение вопроса упирается в антиномию, т. е. отсылает нас к решению практическому, прагматическому, до некоторой степени релятивистическому.

История ярко подтверждает это отсутствие единого и общеобязательного типа решения вопроса во Вселенской Церкви и, напротив, объясняет нам относительную законность и неизбежность разнообразия жизненных ответов на него.

Из двух сторон, устанавливающих свои отношения друг к другу, наиболее неустойчивым и переменчивым является государство. Государства бывают различные: варварские, деспотические, чуждые, враждебные Церкви; или — культурные, свободные, близкие, дружественные ей; аристократические, монархические; или — демократические, республиканские. Уже одно это обстоятельство создает разные системы, ибо у разных государств разные до контраста принципы отношений к Церкви. Лишь Церковь при этом имеет один неизменный принцип отношения ко всякому государству, как явлению богоустановленному, по слову апостольских писаний и по завету Господа «воздавать кесарево кесарю». Посему Церковь принципиально антиреволюционна и может

существовать при всех государственных режимах. Она, конечно, не безразлична к их качествам. Добрые режимы и все доброе в них, т. е. наиболее сообразное с евангельским идеалом царства Божия, она благословляет, а дурные и дурное в них она осуждает. Дух и форма этого суда Церкви над земными порядками должны быть чужды духа политической, революционной борьбы. И когда кесарь требует воздания ему не только кесарева, но и Божия, т. е., когда государство требует от Церкви чего-нибудь противоречащего воле Божией, то Церковь имеет пред собой пример первых апостолов и мучеников, отказавшихся исполнять нечестивое веление и принявших мучение без политического сопротивления. Церковь борется со злом только исповеданием и подвигом терпения гонений. Этим, однако, полагается предел примирения Церкви с государством — гонителем и врагом ее. Заветов царства не от мира сего она уступить ему не может. И в этом смысле примирения с ним у нее быть не может, не по ее вине. Лояльность Русской Церкви к воинствующему антихристианскому коммунистическому правительству исчерпывается лишь тем, что она никак не позволяет увлечь себя в политическое сопротивление. Но благословлять и активно утверждать эту власть она не обязана. Это значило бы благословлять и поддерживать врагов Христа и хулителей Духа Святого.

Несмотря на единство этого, для всех христиан обязательного принципа аполитичности (в данном смысле), разные, исторически разошедшиеся между собою христианские исповедания создали и с церковной стороны несколько вариантов отношений Церкви к государству в старой его форме государства христианского. Новое государство, перестав быть конфессиональным, сделавшись светским, лаическим, в принципе упразднило смысл этих старых систем. Но, поскольку мы переживаем эпоху переходную, эти системы прошлого далеко еще не изжиты в действительности и потому упоминание о них не есть только одна архивная справка.

* * *

Римская Церковь, в силу известных причин, создала теорию универсального господства Церкви над всем в форме своего позитивного теократического верховенства над государством и по возможности даже непосредственного исполнения его функций руками служителей Церкви. Но идеал ею никогда не был достигнут. Даже в средние века государства и государи страстно с ним боролись. И в новое время после Вестфальского мира (1648 г.) он свелся в католических государствах к сравнительно скромному положению Римской Церкви как господствующего вероисповедания на фоне толерантного равноправия с другими. В новейшее же время (XIX в.) в правовых конституционных государствах и этот пережиток старой теократии юридически упразднен. Остался лишь моральный престиж исповедания, связанного с историей данной нации в прошлом. Реформация — мы говорим, широко обобщая, — создала систему «территориализма» (*cujus regio — ejus religio*) (лат. — чья область, того и вера. — *Ред.*), т. е. верховенства государства над Церквями, подкрепленного теорией естественного права (*jus naturale*) об абсолютизме монархов и только смягченного завоеванным в результате тридцатилетней войны (1618—1648 гг.) правом свободы совести. В противоположность римской «теократии», т. е. власти клира над государством, здесь явилась «политейократия», т. е. власть государства над Церковью. Стеснительные для жизни Церкви стороны этого огосударственного управления церковными делами по местам вызывают протесты в виде прямого отделения от государства (шотландская *non-established church*), по временам создают тяжелые для церковного сознания коллизии, как недавнее парламентское голосование о Prayer Book в Англии и почти всеобщее осуждение лютеранскими Церквями Германии их режима, существовавшего до новейшей Веймарской конституции, как режима, «угашавшего дух» церковной жизнедеятельности.

Восточная Церковь через Константина Великого унаследовала от Римской империи положение государственной религии под опекой православных василевсов. По известной формуле 6-й новеллы Юстиниана, Церковь и государство суть два божественных дара человечеству, т. е. два порядка вещей, вытекающих из единого источника — воли Божией, и потому должны существующих быть в полном согласии (*συμφωνία*) между собою, друг другу помогая, но не упраздняя свободы и самостоятельности каждого в своей автономной сфере. Определение, достойное по своей тонкости и эстетическому изяществу и метафизической туманности эллинского философского мышления. Оно гласит об иррациональности, неопределимости пограничной черты между Церковью и государством, об антиномической их «неслиянности и нераздельности», т. е. являет в себе все признаки адекватности существу дела. Иначе: является наилучшей из всех формул, неясной теоретически, но жизненной практически, открывающей путь к прагматическому и гибкому решению вопроса в каждом отдельном случае при разных изменяющихся обстоятельствах. С наибольшим совершенством соответствует эта схема и евангельскому завету «воздавать кесарево кесарю и Божие Богу». Но идеальная схема для своего беспорочного существования требует христианского совершенства одинаково от церковной и государственной сторон. И так как этого в действительности не было и не могло быть, то историческое существование восточной Церкви под руководством этой схемы развертывает пред нами картину длительной драмы, оценка которой в положительную сторону может быть подвергнута большому сомнению.

Мы не имеем права признать ошибкой ту радость Церкви, с какой она приняла протекторат государства при императоре Константине. И в самом деле, было бы жестоко и несправедливо узаконивать для Церкви вечный режим гонений. Да это было бы позорно и для самого государства. Таким образом,

союз Церкви с христианским государством должен быть признан историческим достижением и положительным благом. Кроме покоя, свободы и юридического и материального обеспечения своего существования, Церковь получила еще в аппарате государства и мощное воспособление в исполнении своей миссии: христианизации народов. В то время, конечно, не могло еще быть внеконфессионального, толерантного государства. Поэтому римское государство, погрузив себя в купель христианского крещения, перенесло на Церковь и свой идеал монолитного объединения народов, стараясь возможно скорее поставить знак равенства между подданством себе и принадлежностью к христианской Церкви. Из рук государства Церковь получила тот властный имперский, всенародный характер, который вознес ее над уровнем хотя бы и многочисленного, но все же частного содружества (*collegium licitum*), практически отождествив ее с общей исторической жизнью целых наций, с судьбами их государств, их культуры и всего их творчества. Церковь вместо духовного, метафорического Израиля стала как бы вновь плотским Израилем, новым народом Божиим, новым новозаветным царством Христовым на земле. Это грезилось уже историку Евсевию Кесарийскому, очевидцу зари огосударствления Церкви. Это не переставало грезиться и всей поздней Ромейской державе вплоть до падения Константинополя с передачей этой мечты и его наследникам — царствам славянским и царству Московскому. Если Церковь и подвержена была от самой своей колыбели духовной палестинской опасности раствориться в эсхатологическом отречении от мира и выйти из оборота человеческой истории, то принятие ее в свои объятия государством спасло ее от этого крайнего уклона и монофизитского оттенка и удесятило ее влияние на все историческое творчество господствующих в культуре народов. Царство не от мира сего не испарилось из мира, повинувшись своему природному тяготению вверх, но, связавшись

с царством от мира сего, возвысило последнее и преобразовало его, до некоторой степени уподобив себе.

Понятно, что при таком союзе противоположностей не могло не быть взаимных и даже болезненных компромиссов, где каждое приобретение одной стороны за счет услуг другой часто не могло не сопровождаться соответствующими ущербами и потерями. Так мы, члены Церкви XX в., принимаем, как благо, христианское состояние целых наций — греков, итальянцев, испанцев и т. д. Но мы должны признать, что многие их предки введены в Церковь не одними чистыми мерами апостольской проповеди, но и принудительными, иногда вплоть до кровавых гонений, мерами благочестивых императоров Феодосия, Аркадия, Гонория, Юстиниана и дальнейших. Равным образом и жестокие меры против еретиков и раскольников Феодосия Великого, Юстиниана и других не делают славы престижу христианской Церкви. Еще большему сомнению подлежат меры государственного содействия католической Церкви в установлении ею единства своей веры, дисциплины и организации. Императоры собирали Вселенские Соборы и этим содействовали установлению церковного мира в эпоху богословских споров. Но они же собирали и великие еретические соборы (Ариминско-Селевкийский, Ефесский 449 г., Константинопольские иконоборческие 754 и 815 гг.), они же гнали православие в угоду ересям арианской, монофизитской, монофелитской, иконоборческой. Они же, подавляя свободную соборную деятельность, угнетали Церковь деспотическими декретами по догматическим вопросам (энотикон, энкиклион, эктесис, типос...) и развращали епископат принудительными подписями под самыми противоположными вероизложениями. Торопясь декретировать веру из своих государственных канцелярий, императоры особенно вредно влияли на естественный ход церковных свободных изживаний богословских споров. В арианскую или монофизитскую эпоху вмешательство императорского давления

часто затягивало смуту в Церкви, которая могла бы органически изживаться скорее и благополучнее в атмосфере свободных соборных прений. Вообще, припоминая все это и присоединяя более чем столетний период жестоких гонений византийских василевсов на иконы, а позднее, в XII—XV вв., непрерывное их стремление к унии с Римом по мотивам политической выгоды, можно с достаточными основаниями оспаривать у них почетный титул «блюстителей правоверия». Еще большей иронией звучит в применении к православным императорам титул «блюстителей церковных канонов». Ибо усвоенное ими явочным порядком право замещения всех главнейших епископских кафедр без соборной воли иерархии превратило всю систему церковного управления в Византии в неканоническую, а канонисты (Вальсамон, Дмитрий Хоматин) прямо признали эту ненормальность за каноническую норму. Таким образом, восточная Церковь прожила свой классический творческий период при системе, не гарантировавшей ей надлежащей доли внутренней свободы, и передала этот строй в наследство другим национальным Церквям — дочерям: армянской, грузинской, болгарской, сербской, румынской, русской.

Здесь, на новой девственной и менее культурной почве, недостатки византийской системы не давали себя так чувствовать. Скорее обрисовались положительные ее стороны. Века догматических споров кончились. Династы новых государств не имели повода впасть в какие-нибудь ереси. Им оставалось автоматически «блюсти» готовое правоверие. Властное государственное крещение своих народов, создание национальных Церквей и управление ими не переживалось, как насилие, а как патриархальная отеческая воля. Византийское императорство потеряло здесь привкусы языческого *pantifex maximus* и сделалось более чистой формой христианского государствования. «Симфония» внутренне более удалась. Отсутствие на Востоке церковной монархии, т. е. папства, придало всем новым Церквям независимый автокефаль-

ный строй и национальный характер. Это дало народам возможность скоро и глубоко полюбить свои национальные Церкви и напоить христианским духом свои культуры. «Симфония» наций с христианством удалась еще более, чем симфония Церквей и государств.

* * *

В России период этой патриархальной симфонии длился от начала Церкви при св. Владимире до Петра Великого (с X по XVIII в.). Конфликты церковной и государственной властей конечно, были нередко, но они были неглубоки и нетрагичны, ибо мировоззрение Древней Руси наивно признавало неделимое единство церковного-государственного организма, имеющего единую цель — спасение душ человеческих в Царствии Небесном, уготовляемое здесь, на земле, Церковью при всяческой помощи царства земного. Лишь Патриарх Никон в половине XVII в. закричал трагическим голосом о попирании свободы Церкви, ибо усмотрел в новом государственном законодательстве царя Алексея Михайловича («Уложение» 1649 г.) и в боярстве, его составившем, новые, неслыханные на Руси идеи о самодовлеющем назначении государства и о служебной роли для него Церкви. Чутье Патриарха Никона не обмануло. Наступила новая идейная эпоха. Через бояр и чиновников ведомства иностранных дел, читавших по-латыни и бывавших за границей, и через ученых из киевских латинских школ в Россию пришли модные тогда идеи естественного права (*jus naturale*) об абсолютной ценности государства и носителей монархической власти как органах достижений высшей цели: общего блага (*bonum commune*), т. е., выражаясь современным языком, для достижения материального и культурного процветания наций, а не для вечного спасения душ. Идеи светского государства, со светской абсолютной властью, распоряжающейся властно всем без исключения, что находится в границах ее

территории, т. е. в том числе и всеми Церквями и религиями. Просто мы видим здесь приход в Россию системы реформационного территориализма. Петр I с этой системой познакомился по Пуффендорфу и изучил на месте в Голландии, Англии и Германии примеры государственного управления Церквями. Путем властного государственного насилия он отменил старую систему «симфонии» и воплотил в своем Духовном Регламенте принцип протестантского территориализма. Священный Синод был не церковным, а государственным учреждением, сначала даже для всех вероисповеданий, а вскоре для одного только православного. Синод был признан восточными патриархами своим «собранием во Христе» и, таким образом, был формально законным каноническим правительством. Посему это лишь полемическая клевета римских богословов, повторяющих, что Русская Церковь двести лет существовала при незаконном устройстве. Священный Синод был формально законен, но, конечно, он не соответствовал каноническим нормам свободного церковного управления. Положенные в его основу чуждые протестантские начала территориализма и в действиях самого Петра Великого, и в мотивах законодательства его времени, и в особенности в фактическом отношении к Церкви последующих императоров, фактически в весьма большой степени уравнивались и перевешивались традиционными началами прежних московских царей, «блюстителей правоверия и всякого в Церкви благочиния», как значилось в Основных Законах XIX в. Российской Империи. Жесткая и стеснительная для церковной свободы система государственного давления на Церковь смягчалась лишь личным благочестием монархов и правительственной поддержкой внешнего престижа чести Церкви и епископата. Но все эти двести лет епископы и духовенство и наиболее просвещенные из верующих мирян не переставали тяжело вздыхать о попорченной свободе Церкви и стремиться к восстановлению ее канонического соборного строя.

К стыду старого императорского строя, даже и после введения конституции 1905 г. он не решился поспешить с созывом давно обещанного и всеми ожидавшегося первого Всероссийского Церковного Собора. Лишь падение императорского правительства в 1917 г. открыло дорогу к свободному устройству Церкви на канонических началах. Временное Правительство гордо было счастливой возможностью предоставить Русской Церкви свободно собрать Всероссийский Церковный Собор, на котором и были восстановлены патриаршество и вся каноническая система церковного самоуправления до приходов включительно. Отношения Церкви к новому государственному строю намечались на основе полной независимости Церкви как высокого национального учреждения, покровительствуемого государством. Большевицкая катастрофа аннулировала эти надежды и создала для Русской Церкви режим перманентного гонения, во время которого Церковь черпает силу своего самосохранения в тех началах внутренней свободы и самоуправления, которые она получила от своего учредительного Собора 1917—1918 гг.

Теперь Русская Церковь на пороге новой жизни и отношений к новой форме государства. С ее старым императорским Священным Синодом ушли в невозвратное прошлое последние пережитки на Востоке древней римской византийской теократии, «симфонии» православного царства. Старых систем теперь ни с Востока, ни с Запада нельзя даже позаимствовать, ибо везде они просто исчезли или глубоко видоизменились, обветшали и потеряли свой прежний дух. Строй государств Европы за XIX в. глубоко видоизменился. Государство стало иным, а потому и старые системы отношений к нему Церкви потеряли под собой почву. Значит, новая система взаимоотношений Церкви и государства в наше время диктуется прямой необходимостью даже тем косным консерваторам, которые хотели бы во имя исторической романтики вернуть невозвратное прошлое.

* * *

В чем сущность происшедшей перемены? В том, что государство в ряде революций XIX в. утвердило свою природу как абсолютно светскую, внерелигиозную, ибо дух времени признал единым бесспорным идеалом общечеловеческой солидарной деятельности только одну верховную ценность светской цивилизации и культуры. Государство — орган и слуга этой ценности. Религия ставится в ряд не общеобязательных, а специальных интересов отдельных лиц и групп в нациях и человечестве. Прежний знак равенства между религией и нацией и государством начисто отрицается. Для старого вида теократии в новом мировоззрении европейского человечества не остается никакого места. В этом новом правовом, конституционном государстве XIX и XX вв., неизбежно демократическом, т. е. опирающемся на всеобщее голосование, безразлично — при монархической или республиканской форме правления, религии и Церкви отводится, на основе общих гражданских свобод, место в ряду других общественных и культурных функций, каковы: наука, искусство, индустрия, торговля... Ввиду великого исторического национального прошлого христианских Церквей, конечно, по инерции это место оказывается наиболее видным и привилегированным. Жизнь и деятельность Церквей остается на уровне норм публичного права. Так дело обстоит во многих протестантских (скандинавские страны, Голландия, Германия) и католических (Венгрия, Польша) странах. Церковь все еще осознается, как некий организм первого ранга. Старая, казавшаяся очень радикальной формула Кавура *libera chiesa in stato libero* — «свободная Церковь в свободном государстве» все же мыслит Церковь (конкретно — в уме итальянского министра — католическую) как некий великий институт, как некий *status in statu*. Государства и конституции наиболее современные (Франция, Чехословакия, Испания, Бельгия) провозглашают более радикальное начало «отделения Церкви от государства». В этом лозунге

заложена прямая историческая война против Римско-католической Церкви и ее архаических теократических претензий. Отделение Церкви от государства политически проводится как изгнание Церкви из старых государственных позиций: казенного обеспечения, народного просвещения, обслуживания армии, совершения актов публичного права, конфессионального брака, метрикации, присяги. Крайним лозунгом этой секуляризации государства и устранения из недр его всяких Церквей является лозунг немецкой социал-демократии о религии как *Priatseche*, как о «частном деле» каждого индивидуума. На деле это ложное ультраиндивидуалистическое истолкование религии нигде государственно не осуществляется, ибо всем ясно, что религия есть такое же не приватное, а социальное явление, как наука, искусство и вся вообще культурная жизнь человечества. Поэтому в новых конституциях религиозные организации и Церкви приравниваются по меньшей мере ко всякого рода другим зарегистрированным и легализованным обществам, а что касается больших национальных исторических Церквей, то и к так называемым самоуправляющимся организациям в государстве, каковы, например, коммунальные, муниципальные и корпоративные самоуправления.

К этому именно началу «самоуправления» в настоящее время сводится то идейное и политическое русло, по которому должна течь жизнь Церквей в новом государстве. Для сохранения своей свободы, своего достоинства, силы своей миссии в мире Церкви теперь уже нет смысла стремиться к прежнему союзу с государством. Оно перестало быть другом Церкви. Скорее стало врагом, то скрытым, то явным. Оно перестало быть лично религиозным в лице своих глав (*Landesherr* — по немецкой терминологии), стало безлично внерелигиозным даже при монархии. Уже нет более для Церкви верующей защиты под его «отеческим крылом». Осталась лишь нейтральная защита на почве общего права всяких корпораций. Наоборот, обостри-

лась обратная, невыгодная для Церкви сторона государственного покровительства. Таковы, например, почти гонения на Православную Церковь в православной Румынии при правительстве Александра Кузы (60-е гг. XIX в.) и в православной Элладе при немецком правительстве (30-е и 40-е гг. XIX в.). Таковы же нынешние давления на православие, как Церковь меньшинства, в Финляндии, в Польше (принуждение к новому календарю, к перемене языка в богослужении и т. п.) только потому, что Церкви признаны публично-правовыми институтами и субсидируются из казны, в то время как малые секты живут на свои собственные средства безо всяких нарушений их внутренней свободы. Свобода Церкви в современном государстве обратно пропорциональна тесноте ее связи с государством.

Таким образом, начало отделения Церкви от государства должно быть оцениваемо теперь Церковью в положительном смысле, вопреки той тенденции, какая в него вкладывалась революционными мыслителями Европы XIX в. Во Франции закон об отделении 1905 г., проводившийся министерством Комба в духе ненависти к Римско-католической Церкви, несомненно, послужил на пользу и для укрепления последней. Старый закон об отделении в Мексике также дал силу Римско-католической Церкви выдержать там новое гонение и вновь блестяще победить правительство. Следовательно, принцип отделения должен отныне трактоваться в том его религиозно-положительном качестве, как он был поставлен при своем возникновении в XVIII в. в Северо-Американских Соединенных Штатах. Там Римско-католическая Церковь на наших глазах, пополняемая приливом эмиграции из католических стран Европы (Венгрии, Польши, Италии и др.), именно благодаря условиям свободы от связи Церкви с государством выросла в огромный организм более чем в 20 миллионов членов. В самой Англии необычайный рост римского католичества во второй половине XIX в.

также объясняется его совершенной независимостью от светского правительства.

Эти выгоды для Церкви от отделения ее от современного государства вполне объясняются из новейшей эволюции самого государства. Современные теории о государстве выясняют нам, как, при внешнем универсализме его всеохватывающей власти, новое государство, в сущности, претерпевает необычайное сужение своей реальной компетенции. По-прежнему простирая свой контроль на все решительно стороны национальной жизни, государство наших дней все более и более уступает реальную творческую роль самодеятельной работе и жизни специально организованных по признаку внутренней компетенции общественных сил нации. Жизнь экономическая, социальная, культурная и духовная идут в нации по своим собственным путям, требуя всяческой помощи себе от государственного аппарата и оттесняя из своей среды все более и более силу контроля государства. Жизнь наций творится отныне преимущественно свободными общественными силами, а не бюрократией. «Король царствует, но не управляет», — этот принцип парламентарных монархий вполне применим к природе власти нового демократического государства.

Государство властвует, но не управляет жизнью наций. Нации самоуправляются. Рост самоуправления в сфере государственности — вот сущность новейшей государственной эволюции. Новейшая теория государства констатирует, что государство, как комплекс всех юридических правоотношений, существующих в недрах нации, тем сильнее и жизненнее, чем оно полнее опирается на эти живые клеточки своего организма. Эти клеточки, эти объединения с бесконечным разнообразием их задач и специальностей получили удачное обозначение в русском языке термином «общественность». Общественность — это девять десятых в современной государственной жизни. Это самая живая и близкая душе каждого сторона государственности. Это место, где обитает свобода. Общественностью

сфера государственного принуждения оттеснена в узкую область полиции и бюрократии. Даже часть чисто государственного управления уступлена местным земским и национальным самоуправлениям. Место Церкви, как духовного автономного самоуправляющегося союза, именно в этом лоне общественности, в ряду других свободных ассоциаций, а не в союзе с полицией и бюрократией, во что теперь обратилась специфическая сфера государственности. Опираясь на общественность и самоуправление, нашли себе свободу, независимость, моральный вес, силу и даже финансовую базу — и наука, и пресса, и литература, и сама политика, непосредственно близкая к задачам и цели государства. Нет другой опоры, нет другого места и для связи Церкви с жизнью нации, как только в недрах общественности, в форме независимого от государственной бюрократии свободного сообщества. Таким образом, в новом государстве место Церкви с необходимостью предуказано. Вопреки этой реальности искать союза с воображаемым государством прошлого есть одно из «бессмысленных мечтаний».

* * *

Русская Церковь, в течение двух последних столетий несшая на себе утомительное иго стеснительного государственного покровительства и перешедшая, после краткого мгновения свободы при Временном Правительстве, к ужасному гонению коммунистического государства, всем своим опытом и всей своей измученной психологией толкается на путь этого освобождающего отделения ее от государства. Я сам имел случай слышать на Всероссийском Соборе 1918 г. из уст очень консервативных епископов восклицания: «Довольно нам союза с государством! Хрустели наши кости от крепких объятий покровителя-государства, теперь хрустят от гонителей-большевиков. Нет, не надо нам карет и почета, будем ходить пешком и быть свободными, как сектанты, опираясь на верный нам народ». Возможно, что эти слова, сказанные в минуту

умственного и морального просветления, в душе многих иерархов могут смениться соблазняющей мечтой о прежнем комфорте и покое под полицейской защитой государства. Но мы предвидим победу более здорового течения. Во-первых, немыслимо возвращение старого государственного строя, история не повторяется. Во-вторых, мученическая жизнь последнего десятилетия очистила души и сменила целое поколение иерархии старого тепличного воспитания. Свободные герои веры, нашедшие опору в народной массе, отстаивающей веру против враждебного ей государства, не будут иметь склонности вверять судьбу Церкви неверному другу-государству, могущему в любую минуту обернуться злейшим врагом. Такую измену можно претерпеть только раз в жизни, чтобы потерять доверие к устойчивости государственной дружбы. Не государство, катастрофически меняющее свой лик, а верующее общество — вот гарантия прочного устройства Церкви, которую уже нашла Русская Церковь и от которой она не имеет оснований отказываться в дни будущего освобождения России от коммунистического рабства.

Мы будем бороться при построении будущей России за полную независимость Церкви от государства, за положение ее, как автономного самоуправляющегося общества. Если государственная власть будет достаточно культурной и свободной от варварской ненависти к религии, то мы не откажемся принять из ее рук и некоторые преимущества для церковного общества, поскольку оно представляет собою вероисповедание подавляющего большинства коренного русского населения, исторически создавшего самое государство. Историческому вероисповеданию этого народа естественно сознавать себя хозяином в своей родной земле и требовать себе соответствующего морально достойного положения не как милости, не как привилегии, а как своего природного права. Разумеется, принятие государством в учет календаря православных праздников, первенства православной иерархии в

случае официальных парадов и религиозных церемоний, свободы преподавания желающим Закона Божия, свободы участия в народном просвещении путем открытия своих школ, низших, средних и высших. Это не была бы система строгого, педантического отделения Церкви от государства. Подобную систему в эпоху Временного Правительства, немного играя словами, мы называли системой не отделения, а «отдаления Церкви от государства». Но если государственная власть, особенно в первое переходное время, примет форму грубой диктатуры, может быть, даже демагогически православной, т. е. псевдоправославной, то мы всячески будем бороться против вредного для Церкви протекционизма такой власти, грозящего попранием ее выстраданной в муках гонения свободы. Мы предпочтем для нее положение совершенно частного общества, без малейших публично-правовых функций, чтобы охранить ее свободу от некультурной власти, ибо в свободе Церкви вся сила и ценность ее роли среди современного неверующего человечества.

* * *

Только как свободное духовное сообщество, не связанное ни с каким типом государства, ни с какой политикой, Церковь может в наше время осуществить свою великую миссию, которую мы называем старым словом — «теократическая». Да, отделение Церкви от государства нам нужно для теократического ее служения, как прежде ради него же искали союза Церкви с государством. Это не парадокс, а трезвая действительность. Ибо духовно изменилась эпоха, в которой мы живем. Кто не хочет обольщать себя добровольными иллюзиями, должен иметь мужество произвести переоценку смысла терминов и фактов. Имеющий уши слышать, да слышит. Нет более на свете православных царств. Духовная жизнь наций перестала с ними совпадать. Государства сузились, обездушились, механизировались. Жизнь из них перекочевала в

другое место. Не с ними Церкви приходится искать союза, а с живыми силами общественности. Отделяясь от государства, Церковь вовсе не стремится уйти от своей властной роли в мире сем и в истории. Но дело в том, что ныне для этой властной роли, для созидания Царства Божия на земле, для преобразования жизни и творчества людей государство стало плохим союзником. Не через него Церковь теперь может выполнять эту свою теократическую работу, а через новых, более живых союзников, живущих и расцветающих заодно с нею в атмосфере свободы и, может быть, иногда даже в конфликте с государством. Пути теократического служения Церкви в наше время, можно сказать, демократизировались. Церковник и теократ в наши дни должен быть демократом, т. е. свободным общественником. Чтобы воплотить дух Христов, дух Церкви в жизни, с большим успехом, чем к королям и парламентам, нужно обращаться за помощью к свободным, творящим культуру силам общества. Они не связаны с политикой и могут и иногда должны быть ей противопоставлены. Таков, например, гигантский вопрос о социальном служении Церкви. Это — проблема для Церкви воистину теократическая. В этой накаленной и до болезненности чувствительной сфере борьбы Церкви, связанной союзом с государством, почти нельзя ступить шагу, ибо государство воспринимается — правильно или нет, это другой вопрос, — как организация, пристрастная к господствующим классам. Только отделенная от государства Церковь может иметь здесь веский голос. В науке, в просвещении и даже, если угодно, в самой политике — то же самое. По всей линии для этой теократической деятельности Церкви ее связь с государством прямо убийственна. «Прочь от государства и политики!» — это должно быть лозунгом для подлинных церковников-теократов, а не субъективных пиетистов или отвергающих жизнь в мире сем аскетов. Одинокие молитвенники, пустыnnики и созерцатели, равнодушные к пульсу жизни исторической, могут

в наше время романтически благословлять старомодные союзы Церкви с государством. Россия слишком глубоко потрясена и измучена последствиями ошибочной организации государства, общества и Церкви, чтобы мы имели право равнодушно и лениво восстанавливать эти старые отношения. Мы должны предохранить Церковь от нового гонения, государственного или общественного, физического или духовно-утонченного, построением свободного государства и поставлением Церкви в достойное к нему отношение. Бессильные призраки византийской и московской теократии, умершей и невоскресимой, равно и ошибочный культ всемогущества государства, в новой форме опять поднимающий голову в наши дни, должны быть крепко позабыты, чтобы трезво и удачно разрешить практическую задачу момента, т. е. дать Церкви свободу и максимум теократических возможностей. Мы должны быть в этой сфере не фантастами, а реалистами, т. е. в значительной мере модернистами. Мы не должны ждать, пока нас отделит от себя государство. Наоборот, мы сами себя, т. е. Церковь, должны отделить от государства. И пусть, если угодно, оно само ищет помощи у нее, а не она у него.

Так независимо устроенная, свободная от политики и от временных национальных интересов, Русская Православная Церковь, взамен той опоры, которую она некогда имела в государстве, найдет новую силу на поприще свободного общения с другими своими сестрами — автокефальными Православными Церквями, а затем и с другими исповеданиями. Перестав быть связанной путами своей национальной политики, она внесет дух католического универсализма в восточную междущерковную соборную жизнь. И если сама будет так нормально устроена, то и другим своим восточным сестрам поможет скорее изжить ту переходную фазу их связи с национальными государствами и политикой, в которой они пребывают. Тогда духовный вклад сверхнациональности и католичности, который внесет отделенная от го-

сударства Русская Церковь в общую сокровищницу церковной жизни Востока, поможет восточному православию освободиться от не лишнего основательности упрека, который ему бросают римские полемисты, обвиняя Восток в искажении Церкви местными национализмами. Так же точно, лишь преодолевая дух национальной ограниченности, Восток сильнее будет и на путях воссоединения со своими западными собратьями.

Готово ли русское церковное сознание мирян и иерархии к восприятию данной программы и описанной идейной перспективы? Мы должны откровенно сознаться, что нет, не готово. На путях восстановления России, несомненно, предстоит великая внутренняя борьба и, может быть, великие разделения. Но мы, прозревшие и пробужденные, не уступим своего зрения слепым и спящим. Мы уверены, что на нашей стороне находится «радикализм» самой объективной действительности, которая вынудит и слепых, и отсталых поневоле быть «радикалами и модернистами». Были бы беспричинными и бесцельными великие страдания Русской Церкви, если бы секрет избавления от них уже находился готовым, записанным на пожелтевших листах древней византийско-русской Кормчей Книги.

19. 02. 1931 г.

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства.....	3
Биография Антона Владимировича Карташева (1875—1960)	8
ВОССОЗДАНИЕ СВЯТОЙ РУСИ	13
ВВЕДЕНИЕ	15
Постановка проблемы	26
Национальная душа и миссия наций	30
«Святая Русь» в путях России.....	34
О христианской государственности.....	51
Взаимоотношения Церкви и государства (Восточно-православная точка зрения).....	68
Благоустройство Церкви Русской.....	94
Как же бороться?.....	112
Размежевания.....	143
Тезисы для дискуссий на тему: «Воссоздание Святой Руси».....	206
Примечание для не богословов	209
ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ	215
Русское христианство.....	217
Был ли апостол Андрей на Руси?	234
Христианство на Руси в период догосударственный.....	249
Смысл старообрядчества	268

КРАТКИЙ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК СИСТЕМАТИЧЕСКОЙ ОБРАБОТКИ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ	278
О ЦЕРКВИ	295
РЕФОРМА, РЕФОРМАЦИЯ И ИСПОЛНЕНИЕ ЦЕРКВИ	297
ЦЕРКОВЬ В ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОМ ИСПОЛНЕНИИ	349
НА ПУТЯХ К ВСЕЛЕНСКОМУ СОБОРУ	365
СВОБОДА НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ЦЕРКОВНЫЙ АВТОРИТЕТ	468
БИБЛЕИСТИКА	493
ВЕТХОЗАВЕТНАЯ БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА	495
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА	567
ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО	569

Духовно-просветительное издание

КАРТАШЕВ Антон Владимирович

ВОССОЗДАНИЕ СВЯТОЙ РУСИ

Ответственный за выпуск *В. В. Грозов*

Составление *П. С. Лукин*

Дизайн обложки *Ф. С. Кряжев*

Подписано в печать с готовых диапозитивов заказчика 08.10.2010.

Формат 70×100¹/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 47,73. Тираж 3000 экз. Заказ 2652.

Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата

ЛИ № 02330/0494462 от 08.04.2009.

Ул. Освобождения, 10, 220004, г. Минск, Республика Беларусь.

Тел. 254-79-56, 254-79-57; тел./факс 254-79-58.

E-mail: ibe@inbox.ru

Издано при участии ООО «Харвест». ЛИ № 02330/0494377 от 16.03.2009.

Ул. Кульман, д. 1, корп. 3, эт. 4, к. 42, 220013, г. Минск, Республика Беларусь.

E-mail редакции: harvest@anitex.by

Республиканское унитарное предприятие

«Издательство «Белорусский Дом печати».

ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.

Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.